

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Un pueblo es un lugar

Materialidades y movilizaciones de los pastores puneños ante las lógicas del estado. Coranzulí, Jujuy, Argentina.

TESIS DE DOCTORADO

Orientación: Geografía

Mg. Arq. Julieta Barada
DNI. 31.343.260

Director:
Dr. Alejandro Benedetti

Co-Directora:
Dra. María Carolina Rivet

Consejero de Estudios:
Dr. Alejandro Benedetti

Marzo de 2017

A mi abú Bela

A la Tata

Índice

Presentación y Agradecimientos	7
Introducción General	11
El problema de esta tesis	12
Objetivos	13
Primeras aproximaciones al caso de estudio	15
Principales conceptos teóricos que estructuran esta tesis.....	18
Perspectivas sobre el concepto de lugar	19
La noción de materialidad	21
La noción de movilidad	23
Los pastores como agentes políticos e históricos y el estudio del estado	24
Estrategia metodológica adoptada para esta tesis.....	25
El trabajo etnográfico en Coranzulí.....	27
Análisis de fuentes documentales.....	29
El recorrido de esta tesis.....	31
 Capítulo 1. Los pastores y los estados. Un problema multiescalar	 33
Pastores y estados: un problema global.....	35
De quienes hablamos cuando hablamos de pastores	36
Pastores y estados: génesis de un conflicto	41
Pastores y crianceros ante el estado argentino	44
Los crianceros y sus movilidades	44
El estado argentino en el ámbito cordillerano	46
Sobre el estudio de los pastores andinos y sus espacios.....	48
Los pastores en los Andes.....	52
Estado y comunidad en los Andes	57
El ‘doble papel’ de los pueblos de pastores andinos	60
Pastores y estados, el campo y el pueblo: opuestos y complementarios	73
 Capítulo 2. Coranzulí en la estatalidad. Del siglo XIX al hoy.	 77
Metodología y fuentes utilizadas	79
La mirada oficial sobre el espacio puneño en los primeros viajeros	83
Coranzulí en las disputas por la Puna de Atacama en el siglo XIX	89
El periodo boliviano	90
La Puna de Atacama en la Guerra del Pacífico	92
La Puna de Atacama después de Buchanan.....	94
Coranzulí en el Territorio Nacional de Los Andes.....	96
Los Territorios Nacionales	97

Las particularidades del Territorio Nacional de Los Andes	99
El desarrollo de los pueblos	107
Aproximaciones a los dispositivos estatales en Coranzulí	112
Minería: la ‘esperanza fallida’ del Territorio Nacional de Los Andes	119
La iglesia católica y el estado nacional en Coranzulí	122
La condición demográfica y el destino anunciado de Los Andes	124
Coranzulí en la provincia de Jujuy	125
Coranzulí en el departamento de Susques	129
Coranzulí: otras dependencias y relaciones institucionales	131
Instituciones locales	135
Explotaciones en mineras en Jujuy en la segunda mitad del siglo XX	141
La Iglesia Evangélica en Coranzulí	146
El estado en la Puna y los puneños en el estado	149
 Capítulo 3. Muchas vidas, una vida: los coranzuleños en el pastoreo, en la minería, en el empleo público y en el comercio	151
Metodología y fuentes utilizadas	153
La práctica pastoril y sus <i>lugares</i>	154
Las familias en el pastoreo actual	156
Los pastoreos	158
Las secciones	162
El campo ante el estado	164
La minería: el acceso al trabajo asalariado	168
La minería provincial en Coranzulí	169
Ser minero, ser un pueblo minero	172
El empleo en la administración pública	175
El Comercio: entre el campo, el pueblo y los centros urbanos	178
Prácticas y sentidos superpuestos	181
 Capítulo 4. Materialidades	184
Materialidad, algunas precisiones	186
Metodología y estrategias de análisis	189
 Parte I. Tramas entrelazadas. Las materialidades desde la forma urbana	193
La forma urbana de Coranzulí en el tiempo	195
La anexión a la Argentina	196
La disolución del Territorio Nacional de Los Andes	200
La creación de Coranzulí como Comisión Municipal de la provincia de Jujuy	210
La actualidad	216
Cuatro momentos en un pueblo	227
Las ideas del orden	228

La imagen urbana	231
Otra forma urbana: el ‘orden’ en el ‘desorden’	236
Centralidades	242
La centralidad histórica: construcción y reconstrucción.....	243
La centralidad cívico-institucional	248
Centralidades y centralidad.....	252
Los ‘centros poblados’ y los ‘pueblos vacíos’	254
Los centros poblados	255
Los pueblos ‘vacíos’	256
 <i>Parte II. Edificios institucionales y casas en el pueblo. Las materialidades desde la arquitectura.....</i>	258
El rol de la técnica en la arquitectura puneña.....	258
La técnica en la Puna	259
Discursos sobre las técnicas puneñas	269
Arquitecturas institucionales	276
La Iglesia o las iglesias	278
La escuela	301
Edificios administrativos y recreación en el pueblo	309
Arquitecturas “institucionalizadas”: técnicas y relaciones sociales.....	319
Arquitecturas domésticas	321
Una casa en el campo	323
Casas en el pueblo	327
Producción de casas en el pueblo: relaciones y roles sociales.....	334
Conformaciones espaciales: usos del espacio en el pueblo	343
Los materiales y las técnicas: discursos sobre las casas en el pueblo.....	359
Lo institucional y lo doméstico en Coranzulí.....	367
Lo institucional y lo doméstico: relaciones cruzadas	368
 Capítulo 5. Movilidades	373
Movilidad, algunas precisiones	374
Metodología y estrategias de análisis	377
 <i>Parte I. De una casa a la otra. Las movilidades internas</i>	380
Lo doméstico: casas y familias en el pueblo	381
Lo que dicen las estadísticas	381
Dinámicas de lo doméstico	383
Multiplicación de casas.....	396
Familia y unidad doméstica	399
Lo ritual: las celebraciones colectivas.....	404

El Carnaval	405
Las Fiestas Patronales.....	415
Colectivo y colectivos	429
Movilidades internas: de lo doméstico a lo público y de lo público a lo doméstico	430
Parte II. Cruzando los calvarios. Las movilidades externas	436
Movilidades históricas en la Puna	438
Movilidades en la actualidad desde Coranzulí	443
Movilidades Cotidianas	446
Movilidades Ocasionales	448
Prácticas de viaje y articulación familiar	456
Prácticas de viaje y articulación colectiva	461
Movilidades y espacio doméstico: una propuesta interpretativa	464
Movilidades desde el pueblo y ‘casas vacías’: lo que dicen las estadísticas	465
Movilidades desde el pueblo: lo que dice el campo	468
Redes de Casas	472
¿Movilidades externas? Los ‘límites’ del lugar	480
Conclusiones.....	486
Reensamblando disciplinas: la geografía, la antropología y la arquitectura	487
Reensamblando el lugar	489
Contexto, historia y agencias	489
Las materialidades y las movilidades	492
Perspectivas a futuro	497
Bibliografía.....	499
Memorias e informes institucionales éditos	519
Información Estadística.....	520
Fuentes inéditas	520
Anexo I.....	522
Anexo II	530

Presentación y Agradecimientos

El trayecto de esta tesis comenzó hace ya diez años, en 2007, cuando aún en mi condición de estudiante de arquitectura comencé a participar de un proyecto de extensión universitaria cuyo objetivo era el de aprender técnicas y formas constructivas puneñas a través de un trabajo colectivo y compartido con las comunidades locales. Esos primeros viajes fueron mis primeras desviaciones desde la Quebrada de Humahuaca y el trayecto de la Ruta 9 que ya me había cautivado años antes, hacia otros caminos menos transitados por los turistas y viajeros. Susques y Rinconada fueron mis primeros destinos, aquellos lugares donde comencé a conocer arquitecturas, personas, modos de vida que, finalmente, se entrelazarían con el mío propio a través de la investigación.

Estas primeras experiencias fueron centrales para decidir, algunos años más tarde, cuál sería el destino de mi profesión. Coranzulí llegó, entonces, en el año 2012, cuando ya me encontraba cursando una maestría en Antropología Social y fue el lugar elegido para realizar mi investigación que se iniciaría en 2013 con la obtención de mi Beca Doctoral de CONICET.

Las primeras inquietudes que me condujeron a formular el proyecto de investigación tuvieron que ver con los pueblos y las singularidades que estos tenían respecto de otros que había conocido en distintos sitios del país. Cómo era posible que en un ámbito como el puneño, sobre el que yo misma me encontraba aun plagada de sentidos comunes acerca de su ‘difícil acceso’, del ‘aislamiento’ de su población, de su vida móvil, se desarrollasen estos ‘otros’ lugares donde se evidenciaban ciertas tensiones con las instituciones del estado, con la vida sedentaria, con la urbanidad que yo conocía, o creía conocer. Es así como el primer problema de esta investigación fue el de analizar cómo se habían construido espacios urbanos en un contexto rural pastoril. El camino a seguir fue el trabajo de campo etnográfico y es a través de esa trayectoria que logré comprender que aquella idea que, desde mis propios marcos de referencia, se traducía en la problemática urbana, requería de ser repensada en función de los sentidos locales, a través del modo en que se desarrollaban material y socialmente estos pueblos. Un modo que no podía ser explicado desde construcciones analíticas producidas ‘desde afuera’.

El problema que presenta esta tesis hoy se desprende de este camino a través del cual, poco a poco procuré ir adentrándome en comprender al pueblo de Coranzulí del modo más cercano posible al de las personas que allí viven, al de las prácticas de las que participé, al de los sentidos de su construcción, a los de sus arquitecturas, a los de sus recorridos, a los de sus domingos por la mañana, a los de sus días de fiesta...

Este camino es un camino infinitamente agradecido. Nada hubiera sido posible sin que los coranzuleños abrieran sus casas para que nos conociéramos y compartiéramos, aunque sea, una pequeña parte de nuestras vidas. En lo particular, quiero agradecer a Noemí y a la familia Suarez, a Leonarda, José, Amanda y a toda la familia Siare. A Susana, María, Aurora. A Antonia y toda la familia Puca. A Julián, Humberto y Caicone, con quienes compartí la tarea de construir. A los maestros y profesores de las escuelas primaria y secundaria de Coranzulí, especialmente Nirma Lamas, quien además de conversar conmigo me aportó un documento más que valioso para esta investigación. En la Comisión Municipal, agradezco la confianza de Lucía Puca, Rodolfo Puca, Nelson Gainza y Florencio Tinte. En la Comunidad Aborigen, agradezco a Ignacio Choque y su familia, y a Diego Urbano.

Esta tesis fue posible gracias a una Beca Doctoral del CONICET (2013-2017), así como también por el financiamiento obtenido para las campañas de trabajo de campo de diferentes proyectos de investigación de los que formé parte: “Procesos de construcción de un territorio colonial en Atacama. Cambios y continuidades en las prácticas y espacios en Coranzulí (provincia de Jujuy)”, dirigido por la Dra. Carolina Rivet; “Los pastores frente a las lógicas de los Estados. Territorialidades en tensión y sistemas de asentamiento en Susques y Coranzulí (provincia de Jujuy), desde comienzos del siglo XX”, dirigido por el Dr. Jorge Tomasi, ambos en el Instituto Interdisciplinario Tilcara (FFyL-UBA); El Proyecto de Voluntariado Universitario “Arqueologías puneñas en práctica” (Secretaría de Políticas Universitarias, Ministerio de Educación de la Nación) dirigido por el Lic. Carlos Aschero; y el proyecto PICT “Técnicas constructivas con tierra en la Puna jujeña. Prácticas, modos de hacer y materialidades en las arquitecturas domésticas, usos actuales y trayectorias históricas” dirigido por el Dr. Jorge Tomasi.

Al Director de esta tesis y de beca, Alejandro Benedetti, que me ha tenido una enorme paciencia y confianza para guiarme en este camino. Por su acompañamiento a lo largo de todos estos años, por compartirme su conocimiento, su bibliografía, y también su amistad. Y, especialmente, por un último tramo en el que las lecturas minuciosas de infinitos borradores hicieron que esta tesis hoy sea posible.

Carolina Rivet, la Co-Directora de esta tesis ha sido una persona fundamental en todo el trayecto de esta investigación. Fue de su mano que comencé a trabajar en Coranzulí y fue su inmensa generosidad y confianza la que me compartió sus relaciones, sus vínculos y su trabajo realizado. Porque además de ser la co-directora de esta tesis es mi amiga y es desde ese lugar tan profesional como amoroso que leyó cada uno de mis escritos una y mil veces, y me contuvo en cada desborde. Mi agradecimiento es infinito.

Esta tesis no hubiera sido posible sin el apoyo constante de Jorge Tomasi, la primera persona junto con la cual comencé a transitar el camino de la investigación, en simultáneo a los caminos de la Puna. Estaré en una deuda eterna con él, y debo agradecerle sus lecturas, sus charlas, sus consejos y por hacerme parte de un proyecto compartido que empezó hace diez años y que recién comienza.

A Fernando Balbi, mi Director de tesis de Maestría, cuyas lecturas, discusiones y aportes forman también parte de esta tesis. Por la generosidad, respeto y cariño que ha tenido por mi trabajo le estaré siempre muy agradecida. Rodolfo Rotondaro también ha sido parte de este trayecto acompañándome como Co-Director de beca, brindándome su apoyo y su enorme conocimiento sobre las arquitecturas puneñas en todo este trayecto.

A Rosa Aboy, por ser una guía fundamental en el camino de la investigación y la docencia, por confiar en mí desde que era casi una adolescente y por acompañar de un modo constante mi formación, con gran respeto, conocimiento y cariño.

Esta tesis es una tesis interdisciplinaria y multi-localizada. Debo agradecer a los distintos lugares y equipos de los que se nutrió este trabajo. Mi lugar es la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la UBA, donde me formé como Arquitecta y donde, desde hace nueve años, me dedico a la docencia, labor que ha sido fundamental en mi proceso de formación. A todo el equipo docente de Historia de la Arquitectura de la Cátedra Aboy, especialmente a los niveles II y III, le debo un agradecimiento enorme por los años compartidos. Al Instituto de Arte Americano “Mario J. Buschiazzi”, por haber sido el lugar de trabajo de mi proyecto doctoral. El inicio de este camino fue a través de mi Maestría en Antropología Social y el espacio académico del IDES, que fue central en mi formación. Allí, estaré siempre agradecida a mis docentes y compañeros, y muy especialmente a mis amigas Luana Ferroni y Julia Gastellu. Otra parte central de este trayecto se dio en la Facultad de Filosofía y Letras, donde realicé el Doctorado, y particularmente en el Instituto de Geografía, junto con el Grupo de Estudios sobre Fronteras y Regiones, de cuyas discusiones y debates se nutrió este trabajo. Le agradezco a Sergio Bratisevic, Tania Procaro, Alejandro Rascovan, Esteban Salizzi y Constanza Tommei. Finalmente, el Instituto Interdisciplinario Tilcara, de la FFyL, ha sido un lugar al que acudí permanentemente durante todos estos años, participando de diferentes proyectos. Les agradezco la generosidad de haberme abierto sus puertas en todo momento y de brindarme hoy, la posibilidad de continuar mi trabajo allí.

Los amigos fueron centrales en esto. Nada hubiera sido posible si estos años no hubiesen estado plagados de innumerables encuentros de charlas, debates y risas con mis eternos compañeros de estudios, de labor docente y mis grandes amigos. Agradezco enormemente a Martín Dymenstein, Daniela Reisner, Martín Irlicht, Rosario Soaje, Sandra Rua, Lucía Roitman, Lucila Salvo, Lendro Blanco, Gonzalo Zylberman, Fernando Kripper y Ainoha Muggetti. A Violeta Nuviala y Victoria Nuviala por ser mis dos amigas, mis dos hermanas, que adoro y que a lo largo de este trayecto han adquirido un lugar central en mi vida y en mis afectos. A Ramón Ferrer y Leandro Daich, por ser mis grandes amigos y eternos compañeros con los que compartí y espero seguir compartiendo mi vida entera. A Stefania Copertini, por amistad incondicional. A Rodrigo Aja Espil, mi hermano de la vida que estuvo, cada jueves, sacándome una sonrisa en momentos de extremo cansancio. A Maximiliano Corbani y a Verónica Pedrayes, porque en

estos años hemos compartido inolvidables momentos de charlas, de risas, de vacaciones, que fueron centrales en este trayecto. A Micaela Kohen, por una amistad eterna y por una hermosa compañía que estuvo, codo a codo desde los inicios de esta investigación.

A mis papás, Patricia y Diego, les debo todo. Porque estuvieron siempre a lado mío, apoyándome en cada decisión que he tomado y que sigo tomando. Porque es gracias a que han dado más, mucho más, de lo posible en cada momento que pude decidir con infinita libertad cada paso de este camino.

A mi hermana Agustina, porque no hay instante de nuestras vidas que no hayamos compartido, porque su mirada y su palabra justa en cada momento hace que nada de lo que soy pudiera ser sin ella.

A mi suegra Gisa, por su fuerza y su cariño en cada momento. A mis cuñados, Juan y Guillermo, por los hermosos momentos y risas compartidos.

A Mora, por su compañía incesante.

Pablo es mi compañero al que le debo todo en este trayecto. Su paciencia, su acompañamiento y su aguante ante mis infinitas ausencias (incluso cuando estaba en casa), han sido pilares fundamentales para llegar hoy aquí. Esta tesis culmina con una nueva etapa que comienza. Tilcara nos espera con una nueva casa, una nueva etapa de amor, y una nueva vida que gestamos y que transitaremos juntos, y que me hace inmensamente feliz.

Introducción General

“...no hay lugares que existan con identidades predeterminadas que luego tienen interacciones, sino que los lugares *adquieren* sus identidades en muy buena parte en el proceso de las relaciones con otros. La identidad de un lugar siempre está en proceso de cambio, de formación, de modificación.”¹

A lo largo del siglo XX, el estado nacional argentino ha sido el motor principal para la consolidación de una serie de poblados localizados en el sector de las tierras altas de Jujuy conocido como Puna. Estos pueblos tenían, sin embargo, características formales, funciones y sentidos específicos para los pastores de la región que residían mayormente en el campo, dirigiéndose allí sólo en momentos puntuales del año.

En este contexto, los pueblos puneños se presentan como ámbitos propicios para la problematización de los conflictos y disputas que se han dado en el marco de la relación entre los pastores y el estado a lo largo del siglo XX y hasta la actualidad. Desde una dimensión espacial, nos interesa analizar la conformación de estos pueblos como lugares, a partir del estudio de la configuración de sus materialidades y de las dinámicas de movilidad de su población.

Dar cuenta de la relación entre los pastores y el estado requiere de explicaciones que no pueden ser sólo comprendidas bajo los parámetros oficiales, que muchas veces conducen al sostenimiento de miradas sesgadas e incluso estereotipadas sobre los pastores puneños. Por el contrario, debemos considerar el rol que en esta relación poseen las agencias locales, las que la mayor parte de las veces, no son contempladas por los discursos hegemónicos. Es por ello que esta tesis tiene un enfoque eminentemente etnográfico que busca analizar el desarrollo de los pueblos puneños desde una perspectiva que procure comprenderlos como espacios de disputa y negociación, en el marco relaciones políticas, económicas y sociales que se han establecido entre un agente hegemónico (el estado) y otros subalternos (los pastores). Esto supone adentrarnos en el estudio de “otras geografías” (Nogué y Romero, 2006). Como han planteado estos autores, su estudio invita a correr el foco desde aquellas dinámicas centrales de las

¹ Massey, Doreen. “Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización”. En: *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 57. 2004, p. 79.

sociedades contemporáneas para reconocer aquellas otras, cuyas complejidades suelen ser invisibilizadas.

El caso de estudio elegido es el del pueblo de Coranzulí. Este se encuentra localizado en el departamento de Susques, Puna de la provincia de Jujuy. Su población ha estado históricamente dedicada a la actividad pastoril de alta movilidad. Sin embargo, para poder comprender sus dinámicas actuales, debemos tener en cuenta la creciente incorporación de otras actividades económico-productivas que han estado en línea con muchas de las políticas e intereses propiciados por el estado mismo. El impacto de la apertura de nuevos mercados laborales, especialmente el de la minería, el incremento del empleo público y el comercio, resultan relevantes para comprender la actualidad del pueblo.

El problema de esta tesis

La relación entre los estados nacionales y los grupos nómadas o semi-nómadas en distintas partes del mundo ha sido históricamente conflictiva (Salzman, 1980; Khazanov, 1994; Turner, 2009). La movilidad de los pastores ha constituido problemas concretos para el control social y económico de su población, en el marco de la conformación política de los estados modernos. En el contexto argentino, la población de la Puna se ha caracterizado, históricamente, por poseer un patrón de asentamiento mayormente disperso y múltiple, ligado al pastoreo de alta movilidad (principalmente de llamas, cabras y ovejas) como actividad productiva principal (Yacobaccio et al., 1998; Delfino, 2001; Göbel, 2002; Abeledo, 2008; Tomasi, 2011). Esto resultó conflictivo para las estructuras regulatorias del estado nacional, definidas a través del control de un espacio continuo y finito (Benedetti, 2011).

El problema que guía esta tesis es el rol que tienen los pueblos puneños en las relaciones que se han ido desarrollando entre los pastores y el estado. Esto supone reconocer a los pueblos como espacios complejos en los que distintas ideas, proyectos e intereses se disputan, se negocian y se materializan. Así, los pueblos se presentan como lugares que han sido históricamente conflictivos, en los cuales la población local interpela al estado desde sus propias lógicas. Así, la definición de la forma urbana y la conformación de arquitecturas en el pueblo -materialidades- y la realización de diferentes prácticas de movilidad hacia dentro y hacia afuera -en fin, movilidades-, serán analizadas a través de las lógicas de la población pastoril de Coranzulí.

Para ello, no es suficiente considerar la construcción social del espacio, desde la perspectiva clásica planteada por Lefebvre (1974). También es necesario comprenderlo como un proceso desde el cual es posible para las personas discutir, manipular, redefinir e incluso rebelarse ante aquellas configuraciones espaciales, y por lo tanto sociales, que provienen de los agentes hegemónicos (Zusman, 2002). Buscaremos dar cuenta de los puntos de vista sobre el espacio que poseen las personas que lo producen y lo viven. Nos posicionaremos, entonces, en línea con aquellas propuestas teóricas que colocan el acento en la acción de las personas, considerando su agencia en la producción del espacio (Giddens, 1995). De esta manera, daremos cuenta del rol que, en esta relación, poseen los pueblos puneños en el presente pero comprendiendo, también, sus procesos pasados. Así, analizar la conformación actual de los pueblos nos enfrentará, también, al análisis de sus “rugosidades” (Santos, 2006)¹.

Objetivos

El objetivo general de esta tesis es: estudiar las relaciones entre los pastores puneños y las agencias estatales, enfocadas en el caso del pueblo de Coranzulí (provincia de Jujuy, Argentina), a través del análisis de las materialidades y de las movilidades que contribuyen a su definición como lugar.

Para ello, hemos planteado los siguientes objetivos específicos:

- 1) Analizar la conformación del pueblo de Coranzulí como lugar desde su inserción al estado argentino, observando las relaciones de tensión, conflicto y negociación que se han ido estableciendo entre los pastores y el estado.
- 2) Estudiar las actividades económico-productivas y sus dinámicas, que atraviesan la práctica pastoril en el marco de la estatalidad: la minería, el empleo público y la actividad comercial.
- 3) Comprender la materialidad definida por la forma urbana de Coranzulí teniendo en cuenta su derrotero histórico y reconociendo las tensiones que, en su conformación actual, se dan entre las lógicas locales y estatales.

¹ Las “rugosidades” son “lo que queda del pasado como forma, espacio construido, paisaje, lo que queda del proceso de supresión, acumulación, superposición, con que las cosas se sustituyen en todos los lugares” (Santos, 2006:92).

4) Analizar la conformación de arquitecturas domésticas e institucionales en el pueblo como materialidades, constituidas tanto desde los modos de hacer locales, como desde la acción directa del estado, atendiendo a los diferentes usos, sentidos y valoraciones que se producen sobre estas en cada caso.

5) Estudiar las ‘movilidades internas’ que se producen dentro del pueblo de Coranzulí, a través de las cuales se definen las relaciones entre los distintos espacios, objetos y arquitecturas.

6) Reconocer y analizar las ‘movilidades externas’ que realizan los pastores, atendiendo a las motivaciones, tiempos, medios y roles que se dan en los movimientos que articulan a Coranzulí con otros espacios como son los centros mineros y laborales, otros pueblos puneños y los principales centros urbanos de la provincia.

La articulación de estos seis objetivos específicos nos permite reconocer la relación planteada en el objetivo general, considerando a Coranzulí como un lugar, cuya “especificidad es el resultado de la mezcla distinta de todas las relaciones, prácticas, inter-cambios, que se entrelazan dentro de este nodo y es producto también de lo que se desarrolle como resultado de este entrelazamiento” (Massey, 2004:79). En otras palabras, lo que aquí llamaremos la ‘relacionalidad’ (sus vínculos con otros) y la ‘especificidad’ (su producto) del lugar.

El objetivo 1 nos acerca a la relación entre la población pastoril y el estado desde una perspectiva histórica. Contextualizaremos los procesos específicos atravesados por Coranzulí en el marco de su inserción en construcciones geo-históricas más amplias. El objetivo 2, nos aproximará a comprender al pastoreo como una práctica que coexiste con otras estrategias económico-productivas a través de cuyas tensiones se define la propia condición de los pastores ante el estado. Los objetivos 3 y 4 están asociados directamente a la noción de materialidad. Así, primero la forma urbana (3) y luego las arquitecturas (4) serán analizadas a partir de los conflictos y negociaciones que se dan en sus modos de producción, sus condiciones técnicas, sus características formales y en los usos que hacen las personas de sus espacios. Estos objetivos nos permiten reconocer el rol que ocupa la producción material del espacio como instancia de negociación entre los pastores y el estado. Finalmente, los objetivos 5 y 6 se asocian a la noción de movilidad. Como mencionamos, esta es constitutiva de las prácticas que históricamente ha desplegado la población pastoril local sobre sus espacios. Sin embargo, en su desarrollo actual al ‘interior’ (5) y al ‘exterior’ (6) del pueblo redunda en acciones que construyen relaciones

sociales, políticas, y económicas que redefinen las vidas de los pastores puneños y las insertan en redes administrativas, económicas e institucionales más amplias.

Primeras aproximaciones al caso de estudio

Coranzulí es un pueblo de la Puna de la provincia de Jujuy, ubicado en el departamento de Susques, a 70km de la cabecera departamental homónima. El pueblo está atravesado por dos vías de comunicación de cierta envergadura. La Ruta Nacional 40 vincula a Coranzulí con Susques hacia el sur y con Mina Pirquitas hacia el norte. La Ruta Provincial 74 conecta a este sitio con la ciudad de Abra Pampa, localizada a 95km de distancia. Desde allí, es posible llegar, a través de la Ruta Nacional 9, a la capital provincial, San Salvador de Jujuy, localizada a 260km de Coranzul (Figura 0.1).

La Puna puede definirse como “una planicie de alrededor de 12.500.00ha, ubicada por encima de los 3.000m de altura en el extremo noroeste del país” (Reboratti, 2005:33). Atraviesa el sector occidental de las provincias de Jujuy, Salta y Catamarca. Sin embargo, si bien en esta tesis entenderemos a la Puna como la construcción regional muchas veces asociada a la porción del altiplano andino que hoy se localiza dentro de los límites del territorio argentino (Benedetti, 2005), debemos notar que, de acuerdo con Reboratti (2005), sus límites exceden los del territorio nacional, incluyendo parte del sur de Bolivia y del noreste chileno, en un área que se extiende por los Andes Centro-Sur.

De acuerdo con Cabrera (1976), el área de Coranzulí pertenece a la Provincia Fitogeográfica Puneña, cuya vegetación sigue los siguientes tipos: estepa arbustiva, estepa herbácea, estepa halófila, estepa sammófila y vegas. Su clima es frío y seco, con una gran amplitud térmica diaria y lluvias estivales. Coranzulí se localiza en una quebrada de altura recorrida por ríos de agua permanente, que conforman la cuenca Miraflores-Guayatayoc. Se encuentra al pie del Cerro Moraya o Coranzulí (5000msnm) que forma parte de uno de los complejos volcánicos que funcionan como remate de las Cadenas Volcánicas Transversales de la Puna Argentina, en los Andes Centrales (Seggiaro et al. 1987).



Figura 0.1. Mapa de la provincia de Jujuy en el que se destacaron la localización de Coranzulí y las localidades y rutas mencionadas en rojo (Fuente: elaboración propia sobre base de mapa de la provincia de Jujuy, Instituto Geográfico Nacional).

Durante el período republicano¹, Coranzulí ha pertenecido a diferentes estados nacionales. En el marco de los procesos independentistas latinoamericanos llevados a cabo durante el siglo XIX, primero formó parte de Bolivia hasta 1879 y luego, durante la Guerra del Pacífico, pasó a formar parte de Chile (Delgado 2003; Benedetti, 2005). En 1899, con la firma del laudo Buchanan, se estableció el límite definitivo entre Chile y Argentina (Benedetti, 2005) y el sector oriental de las tierras altas atacameñas donde se localiza Coranzulí (que para entonces se denominaba Puna de Atacama), pasó a formar parte del territorio argentino. Desde 1900 hasta 1943, Coranzulí estuvo incluido en el Territorio Nacional de Los Andes y desde su disolución

¹ Comenzaremos nuestro recorrido histórico en el siglo XIX debido a que, en línea con el problema planteado, nos interesa analizar la relación de los pastores con los estados nacionales y particularmente con el estado argentino. Sin embargo, podemos mencionar que, luego del período prehispánico, durante la colonia esta área habría formado parte de la Gobernación del Tucumán hasta mediados del siglo XVIII¹, para luego incorporarse al Corregimiento de Atacama (Hidalgo, 1978; Martínez, 1998; Sanhueza, 2008; Rivet, 2013).

fue incorporado, con el resto del departamento de Susques, a la provincia de Jujuy (Benedetti, 2005).

En la actualidad, Coranzulí es una de las 57 localidades¹ puneñas que existen en la provincia de Jujuy (INDEC, 2010) y forma parte de la amplia mayoría de las que no superan los 500 habitantes². El último Censo Nacional de Población y Vivienda (INDEC, 2010) registró, para esta localidad, un total de 333 habitantes. Este pueblo es sede de su propia Comisión Municipal desde 1969, cuyo territorio abarca unos 2.926km². De esta dependen las localidades rurales de El Toro, Jama, Mina Providencia y San Juan de Quillaques. Coranzulí es, también, una localidad donde se encuentran diferentes instituciones del estado provincial, como la escuela primaria “Héroes de Malvinas”, el Bachillerato N°18, una unidad sanitaria, un registro civil y un destacamento policial. Por otra parte, es también sede de otras instituciones comunitarias, como el Centro Vecinal y de la Comunidad Aborigen “Río Grande de Coranzulí” (desde el año 2001). Allí se encuentra, también, una capital para el culto católico -desde 1899- y otra para el culto evangélico -desde 1950-. Finalmente, desde una perspectiva rural, Coranzulí es el centro de un área de pastoreos que se encuentra actualmente dividida en tres *secciones*³ (*Agua Delgada, Incahuasi y Quebrada Grande*) en las que se distribuyen los territorios de pasturas de cada una de las familias coranzuleñas.

Hablar de Coranzulí implica definirlo como un locus en el que intervienen todas estas instituciones, dependencias administrativas, construcciones geográficas, agentes políticos y sentidos, contruidos de un modo simultáneo. Contemplar sus complejidades, y particularmente, recuperar los sentidos y voces locales sobre estas, conlleva a que, para referirnos a Coranzulí, lo hagamos en términos de pueblo, por sobre la idea de localidad o de aglomeración. En primer lugar, porque pueblo es la categoría que sus propios pobladores utilizan para referirlo. En segundo lugar, porque resulta una noción que, incluso al ser utilizada

¹ La categoría localidad utilizada por el estado argentino se basa en un criterio físico. Éste, vigente en desde el primer censo nacional de población de 1869, se explicita en 1970 y tiene una voluntad clasificatoria permeada principalmente por un criterio de escisión urbano-rural. Así, una localidad se define por ser una concentración espacial de edificios conectados entre sí por calles (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos -en adelante: INDEC-, 2001). Dentro de esta clasificación se considera, a su vez, una ‘localidad urbana’ a aquellas que superan los 2000 habitantes, mientras que el resto son denominadas ‘localidades rurales’.

² Las excepciones son las ciudades de La Quiaca y Abra Pampa, con 16874 y 8705 habitantes respectivamente, y los poblados de Nuevo Piriquitas y Susques, con 672 y 1611 (INDEC, 2010).

³ En esta tesis utilizaremos el texto con *cursivas* para referirnos a términos nativos o bien para la reproducción de expresiones textuales de nuestros interlocutores en el campo.

por los agentes estatales, contiene, en sí misma, sentidos geográficos y materiales pero también, sociales y simbólicos.

En este sentido, nos interesa mencionar someramente algunas características particulares que se presentan en Coranzulí, que serán desarrolladas a lo largo de la tesis, y que lo constituyeron como un caso interesante para el desarrollo de los objetivos propuestos. Podemos destacar, entonces, que se trata de un sitio que: (1) se incorporó a la Argentina recién a comienzos del siglo XX pero que, sin embargo, poseía una experiencia estatal previa; (2) tiene una posición geográfica y política ‘periférica’ respecto de los centros urbanos y administrativos desarrollados a escala regional y nacional; (3) está atravesado por el desarrollo de la actividad minera, el comercio y el empleo público, actividades que han tenido implicancias concretas en los patrones productivos de la población; (4) posee una importante incidencia de la religión Cristiana Evangélica en relación con la preeminencia que la religión Católica ha tenido históricamente en el contexto andino desde la colonia; (5) manifiesta dinámicas de movilidad que articulan la actividad pastoril con otras prácticas productivas y sociales que tienen incidencias concretas en la demografía del pueblo y en su desarrollo arquitectónico -en particular, el de la vivienda-. Finalmente, (6) su escala acotada, posibilitó el alcance de un estudio integral. En suma, estas características hicieron de Coranzulí un sitio privilegiado para el análisis del problema planteado y el desarrollo del objetivo general de esta tesis.

Principales conceptos teóricos que estructuran esta tesis

Esta tesis se apoya en tres conceptos principales que nos permitirán analizar las relaciones entre los pastores y el estado en su dimensión espacial: lugar, materialidad y movilidad. La relación que queremos establecer entre estos tres conceptos se articula con lo propuesto por Hannam, Sheller y Urry (2006:14):

Las movilidades involucran complejas ‘geografías híbridas’ de humanos y no humanos que contingentemente habilitan a las personas y a los materiales a moverse y sostener su forma mientras que se mueven a través de diferentes regiones. (...) Hay sistemas híbridos, ‘materialidades y movilidades’ que combinan objetos, tecnologías, sociedades y afectos a través de los cuales se producen y reproducen lugares...”

Así, problematizar la conformación del pueblo como lugar a partir de esta propuesta, implica aproximarnos a relaciones y dinámicas complejas que involucran múltiples agencias. Las

personas, las prácticas, los espacios, las arquitecturas y las técnicas, serán protagonistas de las relaciones a través de las cuales el pueblo, como lugar, se ha ido produciendo y reproduciendo en su especificidad y en su relación con otros lugares (Massey, 2004).

A continuación, plantearemos algunos de los desarrollos teóricos principales que estas tres nociones han tenido, destacando aquellas que tomaremos para nuestro estudio. Sin embargo, estos conceptos serán retomados a lo largo de la tesis en la medida que vayan siendo problematizados. Asimismo, recorreremos hacia final de este apartado, algunos aportes teóricos que nos permitirán comprender el modo en el que consideraremos a los pastores y al estado, como actores y construcciones analíticas dinámicas y complejas, cuyas agencias entran en contacto constantemente en la conformación del pueblo.

Perspectivas sobre el concepto de lugar

Uno de los trabajos más significativos para comprender la larga trayectoria de la noción de lugar en Geografía fue el realizado por Claudia Barros (2000). A partir del recorrido que la autora presenta¹ recuperaremos aquellos aportes realizados desde la geografía crítica y las geografías posmodernas. En este marco, nos interesan, particularmente, los realizados por Doreen Massey desde la década de 1990.

Como ha propuesto Massey (1993; 1994; 2004), para pensar al lugar en el contexto actual es necesario debatir sobre su re-conceptualización a la luz del proceso de revisión teórica que atravesó la propia noción de espacio, especialmente desde la década de 1970. En este sentido, la autora plantea que si el espacio es considerado un constructo social histórico, producto de la intersección de diferentes redes, relaciones y procesos que se dan de un modo simultáneo a diferentes escalas, el lugar no puede ser algo simple, cerrado y coherente.

La perspectiva de Massey sobre el concepto de lugar, pretende superar la visión “reaccionaria de quienes observan en él una especie de refugio a la inseguridad que provoca el proceso de comprensión espacio-temporal” (Barros, 2000:88), por aquella que nos permite comprenderlo, por el contrario, como un ámbito desde el cual es posible para las personas construir identidades

¹ La autora reconoce, también, las aproximaciones son las que se hicieron desde la perspectiva humanista, a partir de la década de 1960. Estas miradas sobre el lugar tienen como principal referente los trabajos de Tuan (1974, 1977), y en la misma línea los posteriores aportes de Nogué (1989) y Lindón (2006). En general, se ha tratado de nociones que han definido al lugar como un espacio concreto, cargado de significados específicos para un determinado grupo social.

dinámicas desde las cuales negociar las acciones de los agentes hegemónicos. Esta noción de lugar nos permite comprenderlo como un híbrido, tal como lo han planteado Barros y Zusman (1999), en tanto se trata, entonces, de espacios que se definen a partir de la articulación de procesos internos y externos, pasados y presentes, los que, sin embargo, constituyen una mezcla singular: “cada lugar mezcla y yuxtapone escalas, tiempos, formas y significados de manera diferencial y es justamente esta particular combinación lo que los hace únicos” (Barros y Zusman, 1999:71).

En este marco, consideramos que el pueblo, en tanto lugar, puede analizarse en la doble clave definida por Massey (2004) para comprender dicha noción: por un lado, desde lo que llamamos su ‘relacionalidad’, a través de los vínculos de interdependencia que lo vinculan con otros lugares, que lo insertan en el marco de distintas estructuras administrativas e institucionales, lo involucran en procesos sociales y económicos a distintas escalas. Por el otro, desde su ‘especificidad’, a partir del análisis del modo en que esas relaciones son operadas desde la complejidad interna de su existencia particular. Es decir, desde el estudio de los intereses, sentidos, formas y dinámicas que operan en la producción de los objetos, arquitecturas, espacios, prácticas y sentidos en el pueblo.

En el diálogo entre estas dos claves que definen la noción de lugar siguiendo a Massey (2004), se sitúa esta tesis y se organiza su argumento, enfatizando el modo en el que ambas son operadas y manipuladas -en definitiva, vividas- por las personas. Así, finalmente, consideraremos al lugar:

“... como el resultado de la mezcla distinta de todas las relaciones, prácticas, intercambios, etc. que se entrelazan dentro de este nodo y es producto también de lo que se desarrolle como resultado de este entrelazamiento (...) la *identidad* de un lugar –cualquier lugar– no está arraigada simplemente dentro del lugar, sino que está compuesta también por relaciones externas” (Massey, 2004:78-79 -cursiva en el original-).

Sin embargo, a la hora de considerar esta propuesta teórica para el análisis de nuestro caso de estudio, no podemos dejar de notar que la mirada de esta autora se encuentra mayormente enfocada a aquellos espacios que ella misma denomina como “globales”, los que forman parte de las redes hegemónicas del mundo en “proceso de globalización”. Aun en este contexto, consideramos que es una propuesta que resulta coherente para poder comprender la conformación actual de lugares cuyas redes se extienden en una escala menor, en contextos

menos articulados, geográfica, política y económicamente con los centros de poder. De este modo, es estimulante retomarla en esta tesis, cuyo interés es analizar la conformación de ‘otros lugares’ que no forman parte de la ‘construcción hegemónica’ del estado y donde la propia estatalidad se ve de algún modo interpelada.

En relación con esto último, las conceptualizaciones realizadas sobre el lugar en las geografías posmodernas resultan también relevantes en función de nuestro posicionamiento teórico-metodológico, que busca considerar la acción de los agentes en el espacio (Zusman, 2002) desde la clave de la disputa. Nos interesa dar cuenta de la construcción de un lugar desde la disidencia, desde los sentidos, representaciones y materialidades que tiene para los sujetos que lo habitan, que lo constituyen como espacio de vida y a su vez de conflicto con las espacialidades hegemónicas, atravesadas por la globalidad (Cooke, 1996; Barros, 2000; Agnew, 2002; entre otros).

La noción de materialidad

En esta tesis se comprenderá a la arquitectura y a las formas urbanas del pueblo de Coranzulí en términos de materialidad, la que será comprendida como una noción relacional (Miller, 2005; Latour, 2008). Esto es, como una construcción que se define, en este caso, en la relación dialéctica entre las personas y sus arquitecturas, objetos y espacios. De esta forma, buscaremos trascender el dualismo entre sujetos y objetos en el tratamiento de la forma urbana y arquitecturas del pueblo. Por forma urbana, entenderemos el modo en el que se ordena, se clasifica y se materializa la separación entre los espacios públicos y los parcelados en el pueblo (Noguera, 1985). Por arquitectura, nos referiremos a los edificios institucionales y domésticos. En ambos casos, nos interesa dar cuenta tanto de los objetos producidos, sus morfologías y técnicas, así como también sus procesos de producción, y los usos y sentidos que se producen sobre estos.

Es necesario mencionar, someramente, algunas miradas particulares dentro de estas perspectivas, como son los trabajos de Gell (1998) y Latour (2008). Estos autores han estado mayormente enfocados al desarrollo de la noción de agencia, como condición atribuible tanto a objetos como a sujetos, de un modo simétrico¹. Para ellos, es en la interacción entre estas

¹ De acuerdo con Miller (2005), la diferencia entre las propuestas de Latour y de Gell radica en las características de estas agencias. Mientras que Latour (2008), busca en los objetos la agencia no humana, Gell (1998) procura encontrar en los objetos la agencia humana que inferimos que ellos también contienen.

respectivas agencias que podemos encontrar la materialidad y por lo tanto trascender la dualidad sujeto-objeto. Desde una mirada diferente, Miller (1998, 2005) se ha enfocado en el análisis de la cultura material en relación con sus condiciones, contextos y prácticas de producción y consumo, entendiendo que la materialidad de los objetos reside en el entramado social en el que éstos se insertan. En línea con esta última perspectiva, nos interesa recuperar el trabajo de Ingold (2000) sobre la “perspectiva del habitar”, para poder entender el modo en el que se constituye la materialidad, tal como intentaremos abordarlo aquí. Así, partiremos de la interpretación de una idea central para el autor: habitar el mundo no es actuar sobre el mundo, sino con el mundo. El acento puesto en la acción como eje fundamental del análisis, y asimismo la acción como posibilitadora de la articulación de un entramado en el que sujetos y objetos existen de un modo conjunto, resulta central para esta tesis, ya que supone introducir una mirada más dinámica que la propuesta por Miller.

Si bien esta tesis se nutre, en buena medida, de los aportes de las diferentes perspectivas aquí presentadas, es necesario plantear que, en lo que sigue, nos apoyaremos, principalmente, en la propuesta de Ingold (2000). Superar el dualismo convencional sujeto-objeto a través de la puesta en foco sobre el habitar de las personas y su accionar con el mundo, resulta el enfoque más adecuado para esta tesis. Éste nos permitirá, por lo tanto, dar lugar a la incidencia de los objetos sobre la acción de las personas y, en definitiva, sobre lo que ellas mismas son.

Así, para el análisis de las diferentes instancias de relación que construyen y definen la materialidad en el pueblo, serán relevantes, también, los aportes de distintas perspectivas desarrolladas por la antropología de la técnica y del consumo. En relación con la primera, nos interesa recuperar las conceptualizaciones sobre las estrategias y los modos de producción de las materialidades (Pfaffemberger, 1992; Lemonnier, 1992; Dietler y Herbich, 1998). En otras palabras, se trata de considerar el modo en el que los objetos son producidos materialmente, contemplando particularmente las elecciones técnicas, la obtención de materiales, los saberes, las prácticas, los intereses e ideas, que se ponen en juego a la hora de su construcción en el espacio. En relación con la segunda perspectiva, la antropología del consumo, resulta relevante el análisis de los modos en los que las materialidades son utilizadas y valoradas por las personas en sus prácticas de habitar (Miller, 2005). Así, el mencionado acento puesto en la acción como eje fundamental del análisis y la acción como posibilitadora de la articulación de un entramado en el que sujetos y objetos existen de un modo conjunto (Latour, 1998), resulta nuevamente central.

La noción de movilidad

Se analizarán las dinámicas de movilidad de la población, como la forma a través de la cual se operan y se visibilizan sus relaciones con las estructuras políticas, económicas, sociales y culturales que existen a diferentes escalas y que lo definen como lugar. Cuando hablamos de movilidad en esta tesis, nos estaremos refiriendo a la “movilidad espacial” entendida como práctica social ligada al cambio sucesivo de localización de las personas (Lévy, 2000; Massey, 2008). Así, la movilidad puede ser considerada como una práctica social que implica “la reiteración de comportamientos que definen un patrón (pauta o modelo) de desplazamiento en un contexto social, espacial y temporalmente determinado” (Gutiérrez, 2009:7).

Esta noción viene conformando un campo de interés para la geografía, la sociología y los estudios urbanos, especialmente en las últimas décadas¹. Dentro del amplio campo de estudios que la ha abordado, nos interesa destacar algunos conceptos que serán discutidos en esta tesis a partir de la consideración de la movilidad como práctica. Entre ellos, encontramos el concepto de “movi-estabilidad”, desarrollado por Pinson y Thomann (2001), que propone la idea de la movilidad asociada a la persecución de la estabilidad en el ámbito residencial. Esta idea nos aproxima a pensar en la relación entre movilidad y materialidad, y el modo en el que ambas pueden ser articuladas en este contexto, como partes de un mismo sistema de objetos y acciones (*sensu* Santos, 2006). Así, retomando la propuesta de Lévy (2000), la movilidad no sólo posibilita a las personas y los grupos sociales ocupar lugares de manera sucesiva, sino también, -agregamos-, simultánea.

En este contexto, la movilidad asociada a la “red de vínculos” (Bologna, 2000; Gutiérrez, 2007) que se establecen en y entre distintos lugares a través de los viajes y traslados de las personas, principalmente por motivos laborales o comerciales, es de gran interés para esta tesis. En primer lugar, porque pone de relevancia la cuestión social de la movilidad, en tanto las redes de familiares, de amigos y conocidos, así como también las redes institucionales, se presentan en muchos casos como posibilitadoras y también condicionantes de las estrategias de movilidad

¹ El ámbito de estudios sobre movیلidades ha tenido distintos enfoques y perspectivas en los últimos 30 años (Gutiérrez, 2009). Así, mientras que para las décadas de 1970 y de 1980, la movilidad se presentaba estrechamente vinculada al campo de los estudios urbanos y del transhaitusporte; en 1990, el contexto neoliberal dio lugar a que la movilidad comience a formar parte de la construcción de miradas alternativas sobre la inclusión social y la segregación socio-espacial (Orfeuil, 2004; Le Breton, 2006; Segura, 2006; Cox, 2006; Cebollada 2006, 2009; Díaz Olivera, 2008; entre otros). Mayormente enfocadas en los estudios urbanos, estas perspectivas abordaron cuestiones referidas a la accesibilidad a los mercados de trabajo, al sistema de salud (Gutiérrez, 2009), educativo, entre otros.

llevadas a cabo por un determinado grupo social (Herrera Carrasou, 2006). En segundo lugar, en línea con lo planteado sobre la simultaneidad de lugares que intervienen en las trayectorias de las personas, sería posible hablar también de una ‘red de lugares’ que en definitiva, se conforman tanto ‘hacia afuera’ como ‘hacia adentro’ de un lugar.

Los pastores como agentes políticos e históricos y el estudio del estado

Nos posicionaremos en línea con aquellas propuestas teóricas que colocan el acento en la acción de los sujetos, considerando la capacidad de agencia de los actores locales en la producción de su espacio (Giddens, 1995). En este sentido, retomando a Zusman (2002), nos interesa destacar, en las agencias locales, la capacidad de negociación que ejercen ante los agentes hegemónicos, desde la propia producción del espacio.

Así, cuando nos refiramos a los pastores, nos apoyaremos en aquellas perspectivas que han enfatizado su condición dinámica, sostenida en las características propias de la práctica pastoril (Dyson-Hudson, 1980). Para los pastores, las casas, los pastoreos, los lugares, son construcciones variables a lo largo del tiempo. Por otro lado, dicha condición dinámica se sustenta en la mirada propuesta por Khazanov (1994): de ningún modo el pastoreo puede ser considerado como sistema cerrado. En este sentido, lejos de aquellas miradas clásicas que han tendido a ver en los pastores un mundo estático, ‘al margen del capitalismo’ (Metráux, 1936) nos interesa pensar no sólo en la inclusión de las sociedades de pastores en dinámicas sociales, políticas y económicas más amplias, sino también la propia capacidad creativa de los pastores como actores sociales e históricos.

Por su parte, la decisión formal de referirnos aquí al estado, con minúsculas, forma parte de un posicionamiento teórico-político que, en línea con la propuesta teórica de Abrams (1988), busca desmitificar la presencia del estado como entidad compacta y cerrada. De hecho, como ha planteado el propio autor, tener que hacer esta aclaración demuestra, en definitiva, hasta donde ha llegado el poder del “mito del estado”.

Comprender a los pueblos como lugares en tensión con las lógicas institucionales, sociales, económicas y espaciales que provienen de las agencias estatales requiere que adoptemos, entonces, un posicionamiento en torno a cómo conocer y estudiar al estado. Concebir al estado como concepto analítico abstracto que no posee una entidad empírica, implica reconocer las relaciones de poder que este construyen de un modo concreto observando cómo estas influyen

de manera profunda en la vida cotidiana de la gente (Corrigan y Sayer, 2007). En este sentido, agregamos, existe una concepción del espacio que se concretiza a través de políticas definidas, y se expresa tanto en términos materiales, así como en formas institucionales, y en los sentidos que estas expresan sobre las formas de composición de la familia, en las características del sistema educativo, en las ideas y políticas sobre la salud, etc. Así, una determinada representación social y su materialización en el espacio implica, para el estado, la conformación de sus límites y de sus dinámicas (Das y Poole, 2008)¹. Siguiendo a Corrigan y Sayer es posible observar cómo,

“algunas formas de actividad reciben el sello de la aprobación oficial, otras son marcadas como impropias. Eso tiene consecuencias culturales enormes y acumulativas: consecuencias en cómo la gente concibe su identidad y, en muchos casos, cómo debe concebirla y en cómo identifica ‘su lugar’ en el mundo” (2007:45).

Como han planteado estos autores, esto puede comprenderse como un proceso de regulación moral, como un proyecto de normalizar “el conjunto de premisas ontológicas y epistemológicas de una forma particular e histórica de orden social” (2007:46). Sin embargo, esta regulación resulta un proceso siempre inconcluso, en el cual las experiencias de las personas dan cuenta de otros sentidos y proyectos. En este sentido, en línea con estas aproximaciones actuales a la problemática del estudio del estado, es necesario revisar la propia noción hegemonía no como construcción monolítica sino como un “proceso problemático, disputado y político de dominación y lucha” (Roseberry, 2007:123). Como ha propuesto, también, Mallon: “La hegemonía es un conjunto de procesos continuos insertados unos en los otros a través de los cuales se disputan, legitimizan y se redefinen el poder y los significados en todos los niveles de la sociedad” (1995:6). Así es, en definitiva, el propio estado el que es disputado, moldeado, a través de las relaciones sociales que se dan en la vida diaria, a lo largo del tiempo (Weinberg, 2013).

Estrategia metodológica adoptada para esta tesis

Se realizará un abordaje cualitativo, teniendo al trabajo etnográfico como principal herramienta. Si bien en la actualidad, este enfoque y método (Guber, 2001) se asocia, de un modo casi directo

¹“En esta visión de vida política, el estado es concebido como un proyecto siempre incompleto que debe ser constantemente enunciado e imaginado, invocando lo salvaje, lo vacío y el caos que no sólo yace por fuera de los límites de su jurisdicción, sino que además es una amenaza desde dentro” (Daas y Poole, 2008:23).

a la disciplina antropológica, es necesario notar aquí que el trabajo de campo ha sido constitutivo de la práctica profesional de la Geografía desde su consolidación como disciplina universitaria (Zusman, 2011), estrechamente asociado al rol central que ocupaba lo visual como método de conocimiento geográfico.

En el marco de la revisión crítica general que ha experimentado las ciencias sociales entre las décadas de 1970 y 1980 a la luz de los estudios poscoloniales, nuevos sentidos fueron emergieron del trabajo de campo, reformulándolo. En Geografía, esto se asocia específicamente a las propuestas epistemológicas y teóricas de las Geografías Radicales (anglosajonas) y de las Geografías Críticas (en Europa y Latinoamérica) (Zusman, 2011). En este marco, el trabajo etnográfico se ha redefinido en función de constituirse como un enfoque teórico-metodológico capaz de construir compromiso con los sujetos con los que se trabaja, y en ese proceso interpelar la propia realidad del investigador. Es así como, siguiendo a Escolar (1998), comprendemos en esta tesis al trabajo de campo como un enfoque que se construye desde los comienzos de la investigación, formando parte de la construcción de preguntas y problemas, en tensión con aquella información que se obtiene en el terreno. Así,

“En el transcurso de este mismo proceso, el investigador al conocer se transforma y su conocimiento de lo real es también un nuevo conocimiento de un real que ya no es el mismo que se planteó inicialmente. Este doble movimiento, debe ser vigilado en todo el proceso de investigación. De esta manera estamos ante una relación dialéctica: lo real informa a la teoría y la teoría permite percibirlo, formularlo y dar cuenta de él” (Escolar, 1998:96).

La etnografía constituye una “interpretación” que tiene como sustento básico la relación que se construye entre el investigador y su campo de estudio (Guber, 2001). Retomando a Escolar (1998), coincidimos con esta autora, en pensar que todo trabajo de investigación se inscribe dentro de una opción epistemológica y que esto implica no sólo una decisión teórica sino también política. En este sentido, la etnografía se constituye, simultáneamente, como un posicionamiento teórico-metodológico que nos permitirá abordar el vínculo entre las prácticas del espacio desde un carácter emancipatorio (Zusman, 2002). Desde este enfoque, el trabajo de campo es una instancia fundamental del trabajo etnográfico, en el cual la reflexividad del investigador interactúa con la reflexividad de los sujetos interpelados.

La adopción de esta estrategia metodológica en esta tesis, tiene que ver tanto con un posicionamiento teórico en relación con cómo nos interesa construir la problemática y el rol

que en esta construcción ocupan las personas con las que trabajamos, así como también con nuestra propia formación y al modo en el que hemos accedido al campo. En este contexto, la ya concluida tesis de maestría en Antropología Social (Barada, 2015), se constituye no sólo como antecedente temático y de estudio de caso, sino que constituyó una primera etapa en la construcción del problema de investigación y su llevada a cabo.

En este sentido, si bien este es el enfoque adoptado, la metodología utilizada en esta investigación se conformó a partir de la articulación entre la información obtenida desde el trabajo de campo y el análisis de fuentes documentales, que funcionaron de manera colaborativa durante todo su desarrollo. La utilización de distintos métodos y fuentes que requieren tratamientos diferenciados, que serán retomados en cada capítulo de la tesis de acuerdo con los materiales que se empleen. Sin embargo, describiremos a continuación algunos de los lineamientos generales adoptados en esta tesis.

El trabajo etnográfico en Coranzulí

El trabajo de campo en Coranzulí fue iniciado a finales del año 2012¹. Consistió en 12 campañas de trabajo con estancias de entre una semana y un mes de duración en el pueblo, procurando cubrir los distintos momentos del año en relación con las actividades relativas al calendario ritual local (Fiestas Patronales, Carnavales, *Señaladas*) así como también aquellas relativas al calendario escolar y administrativo (apertura del ciclo escolar, fechas patrias, fiestas cívicas). Todas las tareas realizadas han estado basadas en la observación participante como estrategia central. Además, se han realizado entrevistas etnográficas (no dirigidas), a distintos pobladores y autoridades locales. Estas entrevistas se complementan con conversaciones informales mantenidas con los pobladores de Coranzulí. La multiplicidad de actividades y registros que involucró el trabajo etnográfico será presentada en cada capítulo de acuerdo con el material empleado en cada caso. Sin embargo, a continuación plantearemos una primera aproximación a las estrategias que, de un modo general, han sido utilizadas para el análisis de las materialidades y las movilidades.

¹ Este trabajo de campo se inserta en uno más extenso que venimos realizando en la Puna de Jujuy desde el año 2007, a partir de nuestra participación en el Proyecto de Voluntariado Universitario: “Puna y Arquitectura”¹, dirigido por Jorge Tomasi y Carolina Rivet, radicado en la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la UBA. El trabajo en dicho proyecto permitió conocer y comenzar a trabajar con problemáticas relativas a la arquitectura en los pueblos de Susques y Rinconada. A partir de allí hemos comenzado un trabajo sistemático en la Puna que finalmente condujo a la elección de Coranzulí como caso de estudio para la presente tesis.

El análisis de la materialidad

El análisis de la forma urbana y la arquitectura del pueblo se llevó a cabo, principalmente, a partir del análisis de fotografías históricas y del relevamiento fotográfico actual de las arquitecturas, objetos y espacios que conforman materialmente el pueblo. Este fue articulado con un relevamiento técnico de arquitectura realizado *in situ* cuya información fue volcada en una ficha que conforma el Anexo I de esta tesis. A su vez, hemos accedido al interior de 15 casas de distintas familias, de las cuales también se ha tomado registro gráfico y fotográfico, volcado en planillas para el análisis de la información. Por otra parte, se realizaron mapeos en el terreno que luego fueron volcados en las cartografías que presentaremos a lo largo de la tesis.

El análisis de la movilidad

De acuerdo con los objetivos específicos planteados. El análisis de la movilidad se articuló en dos instancias: ‘movilidades internas’ y ‘movilidades externas’. Ambas fueron estudiadas, principalmente, a partir de la observación participante, la realización de entrevistas semi-estructuradas y de la elaboración de mapas y esquemas.

En relación con las movilidades internas, la información propiciada por la observación participante en los distintos eventos rituales realizados en el pueblo fue fundamental para el reconocimiento de las arquitecturas y espacios, a través de los que se realizan diferentes recorridos y prácticas sociales y simbólicas. Asimismo, las relaciones de parentesco, de vecindad, laborales, políticas y sociales que se establecen entre distintas familias en el pueblo son visibilizadas a partir de las relaciones entre sus casas en las instancias rituales particularmente y en la vida cotidiana en general.

Las movilidades externas implicaron el trabajo etnográfico minucioso en un universo de 10 familias coranzuleñas. Con ellas pudimos realizar viajes al campo y conocer sus casas y puestos, al mismo tiempo que también hemos participado de algunos de sus viajes a la ciudad de Abra Pampa o de San Salvador de Jujuy. La información propiciada por este trabajo se articuló con las entrevistas realizadas a sus distintos miembros a través de las cuales hemos reconstruido sus trayectorias de movilidad presentes y también pasadas. Esta información ha sido sistematizada a través de mapas y esquemas sobre sus trayectorias.

Análisis de fuentes documentales

Estudiamos dos tipos de fuentes documentales: inéditas y editas. En lo que respecta a las fuentes inéditas, el relevamiento de archivo se llevó a cabo en distintos repositorios documentales:

- Archivo General de la Nación (AGN)
- Archivo General de la Nación (AGN). Departamento de Documentos Fotográficos
- Archivo Provincial de la Provincia de Jujuy (AHP)
- Instituto de la Vivienda y Urbanismo de la provincia de Jujuy (IVUJ)
- Instituto Jujeño de Colonización y Dirección Provincial de Inmuebles

Asimismo, hemos accedido a las fuentes locales que corresponden a los archivos de la Comisión Municipal de Coranzulí y el Libro Histórico de la Escuela, ambos inéditos y localizados en el mismo pueblo.

Por otra parte, sobre fuentes editas, se ha sistematizado la información proveniente de las descripciones de viajeros, relatos de pobladores, arquitectos y corresponsales estatales que han recorrido el área en distintos momentos (Bertrand, 1885; Holmberg, 1900; Cerri, 1903; Kuhn, 1910; Castellanos, 1928; entre otros), así como también informes técnicos elaborados desde las distintas agencias (Consejo Nacional de Educación, 1932; Ministerio de Acción Social y Salud Pública la Secretaría de Estado de Agricultura y Ganadería de la Nación, 1947 y por las Direcciones de Agricultura y de Desarrollo Social de la provincia de Jujuy, 1986; entre otros).

La utilización de las fuentes documentales implicó un trabajo de crítica interna que procuró considerar el contexto de producción de las fuentes. En este sentido, debemos diferenciar las características de los enunciadorees y remitentes de las mismas, así como también los temas por los cuales fueron producidas. Asimismo, se procuró, especialmente, registrar el modo en el que las voces de los actores locales han sido recuperadas y reproducidas en ellas, mediadas por los intereses del estado.

Fotografías

Contamos también con una serie de fotografías editas e inéditas de Coranzulí, localizadas en el Centro de Documentación de Arquitectura Latinoamericana (CEDODAL). Se trata de las fotografías tomadas por: Gral. Daniel Cerri (1900); Hans Mann para la Academia Nacional de Bellas Artes (1942) y las Federico Ortiz (1970). A su vez, para otros pueblos y ciudades puneñas, contamos con diversos registros fotográficos relevados en el AGN.

Las fotografías han constituido una fuente central para el desarrollo de esta tesis. En primer lugar, porque nos permitieron reconstruir distintos momentos del desarrollo del pueblo de Coranzulí. Del mismo modo que lo planteamos para las fuentes escritas, las fotos han sido de gran utilidad para comprender, desde la propia construcción de la imagen fotográfica, muchos de los discursos y miradas presentes desde las agencias estatales sobre los pueblos puneños, su arquitectura y su población, los que se visibilizan a través de la interlocución del fotógrafo y sus condiciones de producción (Giordano, 2012; Lois y Hollman, 2013). En segundo lugar, las fotografías no han sido tratadas únicamente en términos de fuentes, sino que han sido herramientas de investigación en tanto se constituyeron como instancias de diálogo con diferentes personas en el trabajo de campo. Así, las fotografías fueron una vía de entrada para la reconstrucción de la historia del pueblo desde las memorias de los propios pobladores. En este sentido, siguiendo a Harper (2002), la fotografía en la entrevista etnográfica, funciona como un “disparador de memorias”.

Información estadística

Un lugar importante en el desarrollo de esta investigación lo ocupan los análisis información estadística en relación con el crecimiento/decrecimiento poblacional del pueblo, los índices de crecimiento de hogares y casas, así como también aquella información estadística que exponen muchas de sus características espaciales y constructivas. Este tipo de análisis se ha llevado a cabo a partir de la información propiciada por los Censos Nacionales de Población y Vivienda (INDEC) realizados entre los años 1914 y 2010, así como también a partir de los Censos de Territorios Nacionales y Censos Escolares del Territorio Nacional de los Andes. A nivel local, complementamos esta información con la proporcionada por las rondas de Atención Primaria de la Salud (APS) del año 2001 hasta la actualidad, localizados en la Unidad Sanitaria de Coranzulí.

Como iremos viendo a lo largo de la tesis, las variaciones en la población puneña, y coranzuleña en particular, han estado atravesadas históricamente por dinámicas de movilidad que conducen a que, aun en la actualidad, las personas se encuentren fuera del pueblo e incluso de sus casas en el campo por períodos prolongados. En este sentido es que la información censal debe ser tratada con sumo cuidado en tanto es dificultoso reconocer a donde se encuentra la población en el momento del relevamiento. Asimismo, la pequeña escala y magnitud poblacional de Coranzulí conducen a que mínimas variaciones, errores u omisiones en los registros censales produzcan importantes saltos o diferencias en las estadísticas. Sin perjuicio de ello, la

información censal resulta valiosa para esta tesis en tanto, evidencia, justamente, los vacíos que los dispositivos estatales generan en su aplicación en este tipo de espacios, invisibilizando ciertas dinámicas y sentidos locales. A lo largo de esta tesis, la información estadística proporcionada por los Censos Nacionales y los relevamientos locales realizados por distintos agentes del estado argentino desde comienzos del siglo XX, serán puestos en diálogo y articulados, a su vez, con otro tipo de registros que nos permitan contextualizarlos, vigilarlos y problematizarlos.

El recorrido de esta tesis

El concepto ordenador de lugar guía todo el desarrollo de esta tesis. Analizar la conformación del pueblo de Coranzulí en esa clave, implica que este se posicione como objeto de estudio central al que nos iremos refiriendo en distintos planos de análisis a lo largo de los capítulos, dentro de los que se incorporaran los otros dos conceptos ordenadores: materialidad y movilidad. Asimismo, como mencionamos, comprender al lugar implica problematizar su presente pero también sus procesos pasados. En este sentido, la perspectiva histórica y la etnográfica estarán en constante diálogo a lo largo de la tesis.

De esta manera, los tres primeros capítulos, nos permitirán comprender la problemática de la relación entre la población pastoril y las agencias estatales en la que se inserta Coranzulí, desde una perspectiva histórica y multiescalar. Nos aproximaremos, de un modo sucesivo, a los procesos que han ido atravesando Coranzulí en diferentes escalas espacio-temporales, haciendo foco en las particularidades implicadas en nuestro caso de estudio. En primer lugar, comprenderemos la relación entre los grupos pastoriles y los estados como conflicto que se ha registrado con sus particularidades en distintos sectores del mundo, en la Argentina, y específicamente en el contexto andino (Capítulo 1). Esto nos permitirá establecer puentes con otras experiencias estudiadas y observar las particularidades de nuestro caso de estudio. Luego, daremos cuenta de los procesos históricos que, fundamentalmente desde el siglo XIX, han atravesado la relación de la Puna en general, y de Coranzulí en particular, con las estructuras estatales republicanas, haciendo foco en la del estado argentino (Capítulo 2). Esto implicará reconstruir la trayectoria histórica de Coranzulí como un lugar para los pastores y como un lugar para el despliegue de la estructura estatal, atendiendo a las agencias mutuas que se han ido definiendo en cada momento en particular. Posteriormente, analizaremos la incidencia que específicamente han tenido en Coranzulí aquellos procesos económico-productivos que,

asociados al despliegue estatal, han operado en el espacio puneño fundamentalmente desde la segunda mitad del siglo XX: el pastoreo, la minería, el comercio y el trabajo asalariado (Capítulo 3). La relación que estos procesos han tenido con la redefinición de la espacialidad pastoril y en particular en la transformación del rol del pueblo en la vida de las familias de pastores será el eje central.

Los Capítulos 4 y 5, se concentrarán en el análisis del modo en el que estos procesos históricos, relaciones institucionales, sociales, políticas y económicas son operados desde los actores locales y las agencias estatales en la definición de Coranzulí como lugar. Esto será analizado desde el pueblo a través de la materialidad (Capítulo 4) y analizando la movilidad (Capítulo 5). Ambos Capítulos estarán organizados en dos partes cada uno. Así, el Capítulo 4 se ocupará del análisis de la forma urbana (Parte I) y de las arquitecturas (Parte II), mientras que el Capítulo 5 se ordenará en movilidades internas, aquellas que se dan dentro del pueblo (Parte I), y en movilidades externas, entre el pueblo y otros sitios (Parte II).

Capítulo Uno

Los pastores y los estados. Un problema multiescalar

Para los forasteros el pueblo y las montañas constituyen dos polos opuestos:
el pueblo representa un enclave de civilización,
mientras que las montañas son expresiones puras de ‘wilderness’¹

Las relaciones entre los pastores y los estados fueron analizadas por diferentes investigadores para distintos contextos geográficos e históricos a través de los cuales se ha dado cuenta de su conflictividad. El desarrollo del pastoreo como actividad productiva ha estado íntimamente relacionado con su condición nómada. Esta fue históricamente un problema para la conformación espacial de los estados, en particular para la territorialidad del estado moderno. Esta conflictividad se expresa en las dificultades que los pastores implicaron para las administraciones estatales desde el punto de vista de su control físico e impositivo, así como también desde la inserción de las personas, las familias y los diferentes colectivos de los que estas participan en las clasificaciones que los estados producen sobre su ciudadanía desde sus diferentes dispositivos técnicos e institucionales.

Este capítulo tendrá como objetivo sistematizar y presentar algunas de las trayectorias académicas que han dado cuenta de la relación entre los pastores y los estados en distintos contextos. Sin embargo, lejos de perseguir la construcción de una mirada totalizadora sobre estas investigaciones, el propósito de este análisis bibliográfico será el de encontrar ciertas perspectivas comunes y puntos de anclaje que nos permitirán establecer puentes con nuestro caso de estudio. En este sentido, muchas de las cuestiones que aquí observaremos serán retomadas en capítulos posteriores en función del análisis de Coranzulí.

Lo que sigue ha sido organizado en tres ejes que nos posibilitan una aproximación a partir de distintas construcciones escalares al problema planteado en este capítulo. Como ha propuesto Marston, la escala, lejos de ser una categoría ontológica dada a priori, es resultado de las tensiones existentes “entre fuerzas estructurales y las prácticas de los agentes” (2000:220 -

¹ Göbel, Bárbara (2000). “Identidades sociales y medio ambiente: la multiplicidad de los significados del espacio en la Puna de Atacama”. *Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 19. Buenos Aires. P.: 276.

traducción propia-). En este sentido, es pertinente pensar los tres ejes planteados para este capítulo a partir de esta relación: entre las estructuras estatales y las prácticas de los pastores. A pesar que esta relación ha tenido condiciones particulares en cada contexto, presenta fuertes semejanzas en distintos sitios del mundo. Esto requiere que, para construir los antecedentes necesarios para nuestro caso de estudio y el problema de esta tesis, adoptemos un enfoque multiescalar (Haesbaert, 2005).

El primer eje se refiere a los estudios que han abordado la relación entre pastores y estados en una construcción escalar que denominaremos Global. Reconoceremos la tensión que, históricamente, se ha generado entre las lógicas espaciales de los estados modernos y las estrategias de movilidad que han caracterizado a la actividad pastoril en distintos sitios.

El segundo eje se refiere a aquellos aportes que, desde distintas perspectivas, se hicieron en una escala que denominaremos Nacional: la relación entre los pastores y el estado argentino, atendiendo específicamente al conjunto de políticas que este ha implementado en los distintos espacios cordilleranos del país.

Finalmente, el tercer eje aborda esta problemática a través lo que denominaremos la escala Andina. Con este recorte nos referimos, geográficamente, al área andina comprendida por los actuales territorios de Perú, Bolivia, norte de Chile y el norte de Argentina. En el marco de la noción de escala propuesta por Marston (2000), nos interesa reconocer las particularidades que ha tenido la relación entre los estados latinoamericanos y los pastores de las tierras altas del sur andino en la conformación del espacio. En este eje reconoceremos la particularidad que allí tuvieron los pueblos, desde su ‘doble condición’: por un lado, como lugares constitutivos de la espacialidad y de las lógicas de movilidad de los pastores; y por el otro, como lugares de la estatalidad, caracterizados como ámbitos disruptivos de los modos de vida pastoriles a la luz de las acciones del estado.

La importancia de esta última construcción escalar en la que se incluirán los estudios sobre grupos pastoriles realizados en la Puna de la Argentina, se debe, al menos, a dos cuestiones. La primera es de tipo académica y remite a la inserción de esta tesis en el marco de los llamados estudios andinos, los que principalmente desde la antropología, la arqueología, la historia y la geografía, se realizaron sobre distintas comunidades de pastores en los Andes peruanos, bolivianos y del norte chileno y argentino. La segunda es de tipo geográfico-cultural y remite

al reconocimiento de una serie de características productivas, sociales y simbólicas que son compartidas entre los pastores puneños y otros grupos a lo largo de los Andes. Estas condiciones compartidas entre diferentes poblaciones, resultan relevantes para comprender su organización espacial y su relación con las distintas estructuras estatales que allí operaron y operan¹. En este sentido, la articulación entre el campo y el pueblo y las miradas que desde la academia se construyeron particularmente sobre el espacio de este último, serán cuestiones centrales a observar en este eje.

Finalmente, la articulación de estos tres ejes nos permite construir una aproximación multiescalar a nuestro caso de estudio. Es en las relaciones que se han dado entre las estructuras estatales y las prácticas de las poblaciones pastoriles en distintos contextos, que podremos comenzar a identificar los conflictos, intereses e ideas que atravesaron la producción de diferentes espacios, entre los cuales los pueblos ocupan un lugar significativo.

Pastores y estados: un problema global

Para aproximarnos al campo de los estudios sobre la relación entre los pastores y los estados realizados en distintas partes del mundo, debemos comprender primero algunos rasgos que han caracterizado, desde una perspectiva general, a los grupos de pastores. Esto nos permitirá distinguir en sus estrategias de movilidad y en las formas de su organización social, aquellos aspectos que resultaron conflictivos en su relación con las estructuras estatales de los estados modernos.

La aparente dicotomía que se plantea entre los estados y los pastores debe ser, sin embargo, comprendida con precaución, en tanto no pretendemos aquí considerar a ambas partes como entidades estáticas entre las que se presenta una divergencia insuperable. Por el contrario, debemos considerar que, en cada contexto, los pastores, los estados y sus mutuas relaciones han sido particulares y variables a lo largo del tiempo. En este sentido, conocer las tensiones y conflictos que en cada contexto se presentaron, tanto entre el estado y los pastores, así como

¹ Sin perjuicio de ello, debemos notar que el encontrar ciertas formas y lógicas comunes en el ordenamiento del 'espacio andino' no implica entender a éste desde una perspectiva esencialista, cuestión que ha sido foco de críticas para buena parte de los estudios andinos (al respecto ver: Starn, 1992). Por el contrario, debemos atender a los procesos históricos que atravesaron particularmente a cada caso para poder comprender su complejidad.

también hacia el interior de sus respectivas construcciones como agentes, nos permitirá, en palabras de Khazanov (1994), evitar una simplificación o esquematización de la realidad social. A continuación, nos referiremos a distintos trabajos que construyeron diferentes aproximaciones a los pastores y sus prácticas, para luego adentrarnos en los problemas que, desde estas mismas investigaciones, se plantearon en torno a su relación con los estados modernos.

De quienes hablamos cuando hablamos de pastores

Una de las primeras aproximaciones al estudio del pastoreo se realizó desde la ecología cultural. Una referencia que rescata este antecedente puede encontrarse en el diccionario de geografía humana (de Gregory et al., 2009) donde se plantea que desde dicha perspectiva, el pastoreo fue definido “como una adaptación efectiva a los ecosistemas que son marginales para la agricultura de cultivos, debido al suelo, a la topografía o a las limitaciones climáticas” (Turner, 2009:521 -traducción propia-).

Esta primera definición resulta problemática por tres cuestiones: la primera, porque asocia al pastoreo a un “ecosistema marginal”. Sus condiciones, en principio, desfavorables para el desarrollo de otro esquema productivo, conducirían entonces a una necesaria adaptación que se resuelve con el pastoreo. De esto último se desprende el segundo problema de la citada definición: la existencia del pastoreo como consecuencia de un ambiente desfavorable. Esta es otra de las ideas que atravesó fuertemente las nociones construidas especialmente en el marco de la ecología cultural, disciplina para la cual las características ambientales resultaban determinantes en la descripción de las estrategias de supervivencia de un determinado grupo social (Stora, 1994)¹. En otras palabras, el pastoreo no sería una práctica productiva elegida por las personas, sino que es una respuesta adaptativa de los grupos sociales que viven en este tipo de ambientes. Así, se presenta la tercera cuestión problemática, que es la condición estática de esta adaptación. Lejos de pensar en el pastoreo como una práctica construida históricamente de un modo dinámico, esta definición caracteriza al pastoreo como sistema arcaico (previo a la agricultura) y marginal (Galaty y Johnson, 1990).

En este escenario debemos construir, a partir de lo desarrollado en la bibliografía especializada, otra posible definición del pastoreo que nos permita discutir las problemáticas señaladas en la

¹ Lo propio se puede decir sobre la incidencia que han tenido en estas construcciones, la antropogeografía de Ratzel.

primera caracterización. Turner propone que el pastoreo es un “sistema social y económico de personas que se identifican fuertemente con la cría de ganado (comúnmente de camélidos, vacas, cabras y ovejas)” (2009:521 -traducción propia-). Si bien esta definición se mantiene en un nivel más bien general, resulta relevante que se despegue de aquella mirada ecológica para la cual el pastoreo se presentaba como alternativa necesaria, más que posible, para aquellos grupos que habitan en ambientes deficientes para el desarrollo de otras actividades productivas. De acuerdo con la aproximación de Turner, el pastoreo es, entonces, un sistema económico que no se presenta necesariamente asociado a un tipo de ambiente, pero por sobre todo, es también un “sistema social”.

En la articulación entre estas dos cuestiones encontramos otra idea sobre el pastoreo que, si bien está vinculada a las condiciones fito-geográficas de un cierto ambiente, no es presentada como consecuencia de ellas sino que propone una articulación entre una determinada concepción social del espacio y su uso. Así, el concepto de nomadismo aparece estrechamente vinculado al desarrollo del pastoreo y resulta necesario observarlo para completar su definición.

En otra entrada del diccionario citado, es nuevamente Turner quien define al nomadismo como, “Un estilo de vida -incluyendo la caza, la recolección, el pastoreo, la mendicidad y el comercio- que involucra a los movimientos intra-anales de las familias (u otras unidades sociales), haciendo necesario el desplazamiento de su vivienda(s)” (Turner, 2009:501 - los subrayados son nuestros, traducción propia-).

La movilidad de las unidades domésticas junto con sus animales como parte necesaria del desarrollo de la práctica pastoril, se constituye así como un aspecto fundamental en la propia definición del pastoreo¹. Puede señalarse una diferencia, entre, la caracterización precedente, estática y negativa respecto de los ambientes en los que se desenvolverían los pastores, y esta segunda que subraya que se trata de espacios heterogéneos cuya articulación y mejor aprovechamiento de recursos se da a través de la movilidad de las personas y de sus animales (Khazanov, 1994). De esta manera, la variabilidad de tecnologías asociadas al pastoreo, de ciclos de desplazamiento, de organizaciones sociales y de articulaciones comerciales, culturales y políticas con otros grupos no pastoriles que se producen en cada contexto, resultan algunas

¹ La condición del desplazamiento conjunto de personas y animales, caracteriza al pastoreo extensivo o nómada y lo diferencia de otros sistemas de pastoreo móviles, como la trashumancia, en la cual la unidad doméstica no se desplaza junto con el ganado (Turner, 2009).

de las cuestiones centrales que nos permiten aproximarnos a una definición de pastoreo alejada de aquella concepción estática y cerrada, por la de una organización compleja y cambiante.

Dicho esto, cabe preguntarse por qué resulta necesaria esta aproximación al pastoreo cuando esta tesis no se centra en él. En primer lugar, porque las personas con las que hemos trabajado se identifican a sí mismas (aunque no exclusivamente) como pastores¹. En segundo lugar, porque tal como está planteado en el título de esta tesis, proponemos que Coranzulí es, ante todo, un pueblo de pastores. Para sostener estas afirmaciones debemos, entonces, completar estas primeras definiciones con otras que nos permitirán comprender, a la luz del desarrollo de la tesis, por qué aun cuando Coranzulí esté atravesado por procesos productivos, económicos y políticos que exceden (y muchas veces incluso se contraponen) al propio desarrollo de la actividad pastoril, puede continuar siendo definido de ese modo.

Galaty y Johnson (1990) han planteado que el pastoreo se constituye como práctica culturalmente dominante para los grupos de pastores en general, aun cuando no posea un rol exclusivo en sus esquemas de sostenimiento económico. En línea con esto, coincidimos con Khazanov (1994) cuando sostiene que el pastoreo no es sólo “un modo de ganarse la vida, sino también un modo de vida” (1994:23 -traducción propia-). De esta manera, el pastoreo, tal como lo entendemos en esta tesis, es una práctica económica que implica la crianza de ganado a través de la movilidad de las personas y animales por diferentes ambientes. Pero por sobre todo, entendemos que implica una determinada forma de organización social que se encuentra estrechamente asociada a la movilidad como modo de concepción y producción del espacio y sus objetos. Nos detendremos específicamente en estas cuestiones: la movilidad y la organización social, en tanto las consideramos ejes de las conflictividades que históricamente se establecieron entre los grupos pastoriles y los estados, a través del espacio.

La movilidad

La movilidad de los pastores se define a través de desplazamientos estacionales que posibilitan el aprovechamiento de pasturas y agua, de acuerdo a las condiciones climáticas presentes en cada sitio, en cada momento del año y según las necesidades de cada tipo de ganado. Sin embargo, como han planteado Galaty y Johnson (1990), las variaciones en los ciclos de movilidad no responden únicamente a cuestiones ambientales, sino también a la alternativa

¹ Sobre estas cuestiones volveremos específicamente en el Capítulo 3.

disponibilidad de los miembros de la unidad doméstica para cada labor, los tiempos y demandas de los circuitos comerciales y la naturaleza de los derechos sobre la tierra.

Los efectos de estas variaciones pueden visibilizarse en las dinámicas que adquiere la movilidad de los pastores en un contexto específico: su regularidad en el tiempo, las distancias que se recorren y la direccionalidad en la que lo hacen (Khazanov 1994). La variabilidad de las movilidades entre los grupos pastoriles también fue señalada por Turner (2009), quien señala que la mayor o menor intensidad de los desplazamientos de un cierto grupo se traduce en las características de su sistema de asentamientos.

De esta manera, la movilidad consiste en una estrategia de sostenimiento de la hacienda en función de conseguir recursos óptimos para el ganado a lo largo de todo el año, pero es también una práctica constitutiva del modo en el que se define el espacio, a través de diferentes esquemas de sostenimiento familiar con un mayor o menor grado de propiedad y regulación comunitaria. Como propusieron Galaty y Johnson (1990), los derechos sobre la tierra modelan la estructura y el rol de la movilidad en un sistema pastoril y es por ello que estos autores proponen que la movilidad es, en definitiva, un acto social.

La organización social

Khazanov (1994) planteó que existen dos instituciones centrales que organizan la vida de los pastores: la familia y la comunidad.

Sin embargo, el modo en que ambas han sido definidas en distintos contextos y por diferentes autores, presenta ciertas complejidades. Este autor remite a la familia, compuesta por una generación de adultos y sus hijos, como unidad doméstica que se ocupa del sostenimiento de un rebaño, que comparte su producción, y que habita de manera conjunta. Si bien esta conformación tiende a acercarse más a la familia nuclear que a la extendida, lo cierto es que debemos considerar su composición de un modo dinámico (Tomasi, 2011). De acuerdo con los distintos momentos del ciclo de desarrollo de las familias, las unidades domésticas que organizan la actividad pastoril pueden estar compuestas por familias más extensas, involucrando a más de una generación de adultos y a sus vínculos co-laterales. Esto depende de

cuales sean las estrategias de producción pastoril y la distribución de roles que se conforme al interior de cada familia¹.

Los diferentes roles y tareas implicadas en el pastoreo, involucran un conjunto de prácticas que exceden al cuidado del rebaño, como puede ser la construcción de un corral o la marcación de los animales (entre otras prácticas que requieren de la presencia de un número mayor de personas), las que se apoyan en el sostenimiento de lazos de parentesco que vinculan a grupos más extensos. En general, se trata de diferentes familias nucleares derivadas de un ancestro común. De esta manera, Khazanov (1994) introduce la idea de la existencia de un “grupo de parentesco primordial” que comparte entre sí un lazo de familiaridad, dentro del cual se distribuyen y articulan aquellas otras actividades relativas al pastoreo.

Así, es en el diálogo entre la “familia nuclear” y el “grupo de parentesco primordial” que se presenta parte del problema que la organización social de los pastores implica para el estado: la condición dinámica de las familias y la posibilidad de que estas se sostengan en diálogo con el grupo de parentesco primordial, plantea la conformación de un cierto esquema de organización social y productiva altamente dinámico que difícilmente puede ser definido dentro de los esquemas clasificatorios de los estados modernos. En este sentido, las diferentes estrategias de sostenimiento y producción conjunta, así como los esquemas de co-residencia a los que nos iremos refiriendo a lo largo de la tesis resultan conflictivos para la lógica estatal.

Esto nos aproxima a la segunda de las instituciones mencionadas por Khazanov (1994) como organizadoras de la sociabilidad pastoril: la “comunidad”. Fundamentalmente, su rol se encuentra asociado al control y administración sobre las tierras y sus recursos de las unidades domésticas. Sin embargo, la noción de comunidad es polisémica y resulta especialmente relevante para el problema de esta tesis. En tanto la comunidad es la institución que reúne a distintas familias y administra un territorio compartido definiendo parte de las dinámicas de movilidad de las unidades domésticas, su rol ante el estado resulta central. Como veremos más adelante en el contexto de los pastores andinos, las nociones de Comunidad Aborígen o

¹ En este contexto, es necesario atender también a los procesos que atraviesan la redefinición de las familias y las estrategias de distribución de su producción, que la inserción de los pastores en los marcos estatales y sus estructuras comerciales y laborales ha implicado. Si bien nos enfocaremos en estas cuestiones desde nuestro caso de estudio a lo largo de esta tesis, podemos observar en el trabajo de Salzmänn (1980) sobre la actividad pastoril en África Septentrional. Allí el autor plantea que aun en aquellos casos en los que la contribución económica del pastoreo al sostenimiento familiar no es significativa, su sostenimiento implica el mantenimiento de un marco de seguridad social para la población (1980:7).

Campesina que han sido construidas directamente por los estados en los Andes en distintos momentos del siglo XX, son nociones que operan sobre la regulación de recursos compartidos entre unidades domésticas de manera articulada (y muchas veces conflictiva) con los esquemas de administración de la tierra, su propiedad y uso impuestos por el estado.

Pastores y estados: génesis de un conflicto

Turner afirma que,

“el estilo de vida móvil de los pastores generalmente no sólo no ha tenido el apoyo de los estados-nación, sino que, en contextos específicos ha sido atacado de manera activa y desmantelado por los estados que ven la movilidad del pastoreo como un trabajo en contra de su desarrollo y objetivos políticos” (Turner, 2009:521).

Es sabido el rol que ha tenido la noción geográfica de territorio en la consolidación de los estados nacionales desde el siglo XIX. Esta noción ha estado estrechamente ligada al surgimiento de la geografía política clásica, asociada a una concepción estado-céntrica (Taylor, 1993) que fue ampliamente discutida y revisada a partir de las perspectivas poscoloniales (Sack, 1986). Sin embargo, las ideas asociadas al control de un espacio continuo, delimitado y clasificable persisten en buena parte de los dispositivos que los estados modernos construyen en diferentes sitios del mundo para el control de sus poblaciones, sus espacios, su producción y modos de vida. El estado moderno se despliega en el marco de una población que es, fundamentalmente, sedentaria.

En este marco, hay al menos dos cuestiones, retomando la propuesta de Trinchero et al. (2014), que resultan insuperables del modo de vida pastoril para la conformación de la estatalidad:

(1) El movimiento de los pastores dificulta el control de la población y su producción dentro de las fronteras estatales¹.

(2) En dicho movimiento hay un uso y producción del espacio que dificulta su inclusión dentro de los esquemas clasificatorios propiciados por el estado. Así, recuperando a Khazanov (1994), los diferentes dispositivos estatales desde los que se construye un universo de clasificaciones resultan insuficientes para comprender estas dinámicas.

¹ Observaremos en particular el traspaso de las fronteras interestatales como parte de la movilidad de los pastores particularmente en el caso de Argentina y el traspaso de la frontera argentino-chilena en la Patagonia (Hevilla y Molina, 2010). Asimismo, los intercambios comerciales en la Puna también han implicado históricamente relaciones con los poblados del norte chileno (San Pedro de Atacama, Toconao, Socaire, entre otros).

Los límites entre una y otra forma de definir el territorio de pastoreo de un determinado grupo se construyen de un modo preciso pero no necesariamente asociado a las lógicas administrativas y fronterizas que los propios estados establecen sobre las extensas áreas rurales por las que ellos se mueven. Así, esta dificultad se consolida cuando nos enfrentamos a la presencia de una cierta lógica colectiva de propiedad que históricamente ha quedado por fuera de la construcción del estado capitalista moderno (Engels, 2004 [1884]). Sin embargo, como veremos, la relación entre la concepción comunitaria de las tierras de pastoreo y los derechos sobre porciones finitas de ésta que se transmiten por herencia, plantea un principio de superposición con la lógica de la propiedad privada promovida por los estados, que merece ser observada a la luz del problema planteado en esta tesis.

Censo, categorías y control estatal

Bourdieu ha planteado en su conferencia “Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático”:

“Es manifiesto que, el responsable principal de la construcción de las categorías oficiales según las cuales se estructuran las poblaciones así como las mentalidades es el Estado que, mediante toda una labor de codificación provista de efectos económicos y sociales absolutamente reales (como las subvenciones a la familia), tiende a favorecer una forma determinada de organización familiar, a reforzar a aquellos que están en condiciones de conformarse a esta forma de organización, y de estimular por todos los medios, materiales y simbólicos, el ‘conformismo lógico’ y el ‘conformismo moral’, como acuerdo sobre un sistema de formas de aprehensión y de construcción del mundo, cuya piedra angular es sin duda esta forma de organización, esta categoría” (Bourdieu, 1997:136 -el subrayado es nuestro-).

Entre los dispositivos estatales, el censo se posiciona como aquel que persigue clasificar la población construyendo la ficción de que todos están incluidos en él, “y que cada quien tiene un lugar -y solo uno- extremadamente claro” (Anderson 2000:231). En este sentido, la familia nuclear es la unidad que desde el marco estatal, clasifica las relaciones de parentesco entre las personas. Como ha planteado Gil Montero (2007) debemos tener en cuenta que esta progresiva naturalización de la noción ‘occidental’ de familia como familia nuclear ha estado en estrecha relación con la relevancia que se le fue dando a la noción del ‘hogar’. Siguiendo a Fonseca (2007), pensaremos a la familia como un producto ideológico, históricamente producido, que implica “un rechazo a la noción de familia en cuanto unidad auto-contenida (autónoma y

aislada), y la insistencia en la relevancia de políticas sociales y otras formas nacionales o globales que superan las relaciones interpersonales” (2007:13).

En este marco, las preguntas sobre la composición familiar de los pastores resulta conflictiva para la construcción estatal, del mismo modo que lo es la definición de sus lugares de residencia: *¿dónde vive usted? ¿con quiénes vive? ¿quién es el jefe de familia?*, que parecen ser interrogantes sencillos de responder en ciertos contextos, resultan complejos en el caso de los grupos. Así, la relación entre la familia, la vivienda y el hogar que plantean los indicadores censales¹ resulta disruptiva para las lógicas familiares y de co-residencia de los pastores en las que la familia nuclear y sus articulaciones con el grupo de parentesco primordial se entreveran en la definición de sus espacios y residencias. Sin embargo, esto no es sólo problemático desde el punto de vista estadístico, sino que se trata de un problema social y simbólico. Se trata de un conflicto que se genera, en términos de Anderson (2000), a partir del despliegue de uno de los dispositivos centrales mediante los cuales el propio estado construye su “identidad” y posibilita que su población reconozca su lugar como parte de esa construcción imaginaria.

Lo propio ocurre con el espacio. Es sabido el rol central que han tenido las reducciones en los espacios colonizados durante la administración colonial para tener un control coercitivo de la población, pero por sobre todo, para lograr un efectivo control de la recaudación de arriendos y tributos. En el mismo sentido, los derechos sobre la tierra y, mucho más aún, la propiedad de la producción, implican para el estado un problema estructural en términos tanto clasificatorios como impositivos. ¿Cómo establecer características productivas, usos del suelo y ocupación en sitios que probablemente permanezcan gran parte de un año deshabitados, y sean intensamente vividos en otros momentos? De este último interrogante se desprende uno de las claves centrales que planteamos al comienzo sobre la relación entre los grupos pastoriles nómades y los estados, que es la de su sedentarización. Volveremos sobre esto en el último acápite de este capítulo, a partir de la presentación de los pueblos como espacios claves para comprender la relación entre pastores y estados en el contexto andino.

A continuación, comenzaremos a aproximarnos a las particularidades observables en nuestro caso de estudio, haciendo un primer foco en aquellos trabajos que han dado cuenta de la problemática de las poblaciones móviles en distintos sitios de la Argentina.

¹ Analizaremos los alcances particulares de estas categorías para el estado argentino y la relación que éstas tienen con nuestro caso de estudio en el Capítulo 4.

Pastores y crianceros ante el estado argentino

Distintos trabajos realizados en la Argentina y Chile han dado cuenta de que, lejos de construirse como una barrera geográfica, el espacio cordillerano ha sido desde tiempos prehispánicos un ámbito pleno de intercambios, desplazamientos y habitantes (Molina Otarola, 2008). Desde diferentes perspectivas se analizaron los modos de vida de los grupos que han habitado el ámbito cordillerano en la Argentina, con un énfasis particular en el traspaso de las fronteras interestatales en el área nor-patagónica (Bendini y Tsakoumagkos, 1993; Hevilla y Zusman, 2007, 2009; Bendini y Steimbregger, 2010; Hevilla y Molina, 2010; Silla, 2011; entre otros). La referencia a estas investigaciones resulta relevante para el problema planteado en esta tesis por dos motivos. El primero es que se trata, en general, de poblaciones cuya estrategia económico-productiva está atravesada por la ganadería, práctica que implica diferentes sistemas de movilidad. El segundo es que estas movilidades han sido problemáticas para el estado argentino y aunque sus políticas han sido diferentes en cada sitio, en relación con las particularidades de cada grupo social y sus desplazamientos, podemos reconocer una agenda común elaborada por el estado en función de la sedentarización de la población del territorio nacional.

En función de dar cuenta de estos antecedentes y el modo en el que estos pueden ser interpelados desde el problema planteado en esta tesis, abordaremos primero los trabajos que han referido a los diferentes grupos de pastores, en general denominados *crianceros*¹ en distintos sectores de la cordillera, para luego observar aquellas referencias que han abordado la conformación de la agenda estatal operó en los procesos generales de incorporación de los grupos pastoriles del ámbito cordillerano a las estructuras del estado nacional.

Los crianceros y sus movilidades

Bendini, Tsakoumagkos y Nogues (2005) han analizado las características socio-productivas de los *crianceros* en el norte de Neuquén, atendiendo a la variabilidad de modalidades que esta posee. En este contexto, destacan que el pastoreo de ovinos y caprinos está presente en todos los grupos del área y que define buena parte de su organización social. Sin embargo, sugieren, también, que esta práctica se encuentra estrechamente asociada a la resolución de las

¹ En los trabajos que aquí observaremos en general se utiliza la denominación “*crianceros*” para referir, de acuerdo con las adscripciones nativas a la población ganadera del sur de la Cordillera de los Andes.

dificultades que un ambiente árido y “pobre” ha impuesto para el desarrollo de las poblaciones. Esto se vincula con las primeras definiciones generales sobre el pastoreo que hemos observado (Turner, 2009), en las que encontramos un especial énfasis en la condición ambiental para comprender el desarrollo de esta práctica. Esta idea ha sido discutida por Silla en su trabajo sobre el norte neuquino, con un énfasis puesto en la dimensión social que opera en los desplazamientos verticales entre las “invernadas” y las “veranadas” tanto para la definición de las familias como en sus relaciones con otros grupos, planteando que estos movimientos implican, de hecho, la existencia de “dos sociedades diferentes” (Silla, 2010:6).

Además de coincidir en las implicancias que la movilidad y sus lugares poseen para la conformación de un colectivo que es dinámico, debemos destacar la diferencia sustancial que se da entre este tipo de movیلidades y las que observaremos en nuestro caso de estudio, cuestión que se puede observar a partir de la variabilidad propuesta por Khazanov (1994). En el caso de los crianceros en Neuquén, se trata de la cría de ganado caprino y ovino, la que exige dos desplazamientos principales entre los que se recorren distancias extensas. Estas involucran, inclusive en el contexto actual, el traspaso de la frontera interestatal entre Chile y Argentina. Esto se diferencia de lo que veremos más adelante para el caso puneño, con un pastoreo que históricamente ha sido especializado en la cría de llamas, con una movilidad que puede llegar hasta los siete desplazamientos anuales, pero dentro de un área delimitada en la que, en general, no llegan a distinguirse pisos ecológicos diferenciados sino más bien diferencias altitudinales.

Desde una perspectiva diferente, Hevilla y Molina (2010) han analizado las estrategias de trashumancia y, en particular, de las “nuevas movیلidades” que han desarrollado los crianceros entre la IV Región (Chile) y el Valle de Calingasta en San Juan (Argentina). Además de reconocer ciclos de desplazamientos que alternan entre las invernadas y veranadas, y las características materiales de estos, lo interesante de este trabajo es cómo los autores buscan reconocer las voces y acciones locales que denominan de “resistencia” en función del sostenimiento de las dinámicas de desplazamientos en un contexto definido por la intervención de empresas mineras multinacionales y un amplio desarrollo de la industria turística.

Así, los desarrollos mineros transnacionales han sido analizados en distintos trabajos cuyo foco ha estado puesto en reconocer el impacto que tuvieron dichos desarrollos en las comunidades, dando cuenta de sus estrategias de adaptación y, en muchos casos, de resistencia. Podemos destacar en este sentido los de Svampa y Antonelli (2010) en Esquel. En la misma línea, se

insertan los análisis realizados sobre los conflictos generados en torno a la propiedad extensiva de la tierra en el sur del país y su relación con las tierras ocupadas por comunidades de crianceros (Bendini y Steimbregger, 2010). En estos dos últimos casos nos encontramos con poblaciones y espacios que se encuentran atravesados de un modo directo por intereses que exceden la escala nacional e implican en muchos casos profundos procesos de transformación de sus estrategias de movilidad.

Entre los crianceros del sur y los pastores puneños vemos dos coincidencias que resulta relevante destacar aquí. La primera tiene que ver con las lógicas espaciales compartidas entre crianceros y pastores, dentro de las cuales, más allá de las diferencias expuestas sobre los esquemas de movilidad, se reconocer la existencia de una residencia en un poblado en la cual “vive parte de la familia” (Silla, 2010:7). La segunda, remite a las estrategias comunes que adoptó el estado argentino en cada caso, procurando limitar las movilidades y sedentarizar a la población.

En suma, retomando lo planteado en el acápite anterior a la luz de la propuesta de Khazanov (1994), resulta relevante destacar que, en los casos trabajados por los autores precedentes, la movilidad se constituye como un recurso para el desarrollo productivo. Pero especialmente se construye como una estrategia de resignificación de un cierto modo de vida, ante un contexto atravesado por el ‘mundo exterior’, caracterizado por condiciones económicas y demandas que exceden incluso la escala nacional e insertan a las poblaciones y sus espacios en una escala global. Así, en función de los intereses de esta tesis, no debemos perder de vista que aún en un contexto como el puneño en el que las disputas entre distintos intereses (globales, nacionales y locales) no tienen un alcance semejante, la visibilización de los conflictos que allí existen implica atender a la capacidad de agencia de la población y su “creatividad cultural” (Silla, 2011), aun en contextos menos mediatizados.

El estado argentino en el ámbito cordillerano

Observaremos aquí dos cuestiones caracterizaron buena parte de las políticas estatales en el área cordillerana, las que serán retomadas desde nuestro caso de estudio en el Capítulo 2.

(1) Proceso de fronterización. Se desprende de la condición de frontera interestatal del área y la conforman las distintas políticas de control que el estado Argentino ha desplegado allí,

implicando importantes transformaciones (en algunos casos rupturas) de ciertos patrones de movilidad transcordilleranos a causa de los controles aduaneros. La frontera argentino-chilena, especialmente en el sur del país, ha sido un foco de conflicto tanto para la definición como para el control del territorio nacional (Bandieri, 2000). Los distintos momentos desde su establecimiento permiten reconocer políticas diferenciadas a lo largo del tiempo (Sassone, 2005; Benedetti y Laguado, 2013).

Un primer momento estuvo atravesado por significativa militarización del área que se extendió desde la conquista militar de la Patagonia iniciada en 1890 hasta aproximadamente la década de 1930-1940. Sin embargo, como ha planteado Silla (2010), se trató de un período en el que, prácticamente, no existieron controles fronterizos, posibilitando el desarrollo de vínculos estrechos entre los grupos que se localizaban a uno y a otro lado de la cordillera. Un segundo momento se inició en la década de 1940 y se caracterizó por la fuerte presencia de la Gendarmería Nacional y la delimitación de “zonas de seguridad de fronteras” (1946) que se mantuvieron, al menos hasta la década de 1980, período coincidente con el desarrollo de la “Guerra Fría” (Benedetti, 2005) y el retorno de la democracia en la Argentina. En este marco, muchas actividades de intercambio que habían caracterizado la cotidianeidad de las poblaciones cordilleranas, pasaron a ser prácticas ilegales, realizadas al margen de los controles estatales (Silla, 2010). Finalmente, un tercer momento puede caracterizarse a partir de las políticas de integración entre los países del Cono Sur que se comenzaron a delinear en la década de 1990, en correspondencia con la conformación del MERCOSUR, que en el caso del espacio fronterizo argentino-chileno puede verse reflejado en el desarrollo de infraestructuras viales y de los más de cuarenta pasos fronterizos existentes entre ambos países, cuya mayor concentración se localiza en la zona patagónica (Benedetti y Laguado, 2013). Sin embargo, como iremos viendo a lo largo de esta tesis, la integración fronteriza entre ambos países tendió a privilegiar el desarrollo de ciertas prácticas transfronterizas por sobre otras (Zusman et al., 2006), implicando, en muchos casos, conflictos en las estrategias de movilidad e intercambio social y comercial existentes entre los grupos pastoriles.

(2) Control directo desde el Ejecutivo Nacional. Se asocia al despliegue de la estatalidad y el rol que las agencias e instituciones del estado (entre las que la escuela se constituye como principal) han tenido en las dinámicas pastoriles atravesadas por la clave de la sedentarización para lograr el control político y económico de la población. En este sentido, nos encontramos ante espacios que estuvieron durante buena parte de sus trayectorias republicanas bajo el control

directo del Poder Ejecutivo Nacional, a través de la creación de los Territorios Nacionales. Si bien nos dedicaremos a esta construcción en el próximo capítulo, lo que nos interesa destacar aquí en función de pensar en aquella agenda común entre las diferentes áreas de la cordillera de sur a norte, es el rol central que tuvo el estado en la institucionalización de estos territorios y la nacionalización de su población.

Convertir a las poblaciones de los Territorios Nacionales en ciudadanos argentinos fue el objetivo central de las acciones de los diferentes agentes enviados por el estado a estas áreas. Así, para maestros, gendarmes, y demás agentes estatales, transformar las dinámicas socio-espaciales de las poblaciones pastoriles y desarrollar su condición ciudadana estaba asociado a la idea de “hacer patria” (Silla, 2010). El rol de la escuela fue entonces central para la ‘argentinización’ de una población que, aun durante la primera mitad del siglo XX, era considerada ‘de afuera’. Durante este proceso, las cuestiones relativas a la adscripción nacional y étnica de las poblaciones cobraron particular relevancia en distintos sitios. Podemos volver a mencionar entonces el análisis de Silla (2011), sobre los crianceros del norte neuquino, entre lo chileno lo argentino y lo mapuche; los trabajos de Briones y Díaz en Neuquén (1997) y el de Escolar (2000), en San Juan, en los que se ven atravesados por la construcción de identidades en tensión con la figura del ‘otro interno’.

Los conflictos entre distintos modos de concebir el espacio entre las lógicas de delimitación del estado y los modos en los que la población local identifica sus lugares, es una cuestión central para el problema aquí planteado. Estas tensiones entre la movilidad y la sedentarización en los Andes del sur de la Argentina se pueden visibilizar entre el “paraje” y la “reserva” (Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2006) como las lógicas locales y estatales a través de las cuales, respectivamente, se espacializaron las comunidades Mapuches. Estas, son algunas de las conflictividades que han colocado al espacio en el centro de las disputas identitarias de distintas comunidades a lo largo de los Andes.

Sobre el estudio de los pastores andinos y sus espacios

Los antecedentes realizados en el campo de los estudios andinos provienen principalmente de la geografía, la etnografía, la arqueología y en menor medida la historia. En este sentido, antes de adentrarnos en el análisis de aquellos aportes que contribuyen a la construcción del problema planteado en esta tesis, es necesario que planteemos de qué hablamos aquí cuando hablamos de

‘los Andes’. Así, para definir a los Andes Meridionales como agrupación regional, Reboratti (1999) planteó:

“si acatáramos el viejo dictum de utilizar unidades políticas ya existentes, simplemente porque son las que nos pueden proporcionar datos, podríamos pensar a esa región como compuesta por los departamentos de Potosí, Chuquisaca y Tarija, las provincias argentinas de Jujuy y Salta y la provincia de Antofagasta en Chile. Esta agrupación tendría para principios de los ’90 un población de algo más de 3,3 millones de habitantes (...) y una superficie de alrededor de 538.000 km²” (1999:3-4).

Evidentemente, nos estamos refiriendo a un ámbito que trasciende las actuales fronteras interestatales y que, de acuerdo con su localización latitudinal en la Cordillera, se corresponde con los llamados Andes Centrales o Meridionales. Particularmente, Coranzulí y la Puna que hoy forma parte de la Argentina se localizan en lo que suele denominarse Andes Centro-Sur. Desde el ámbito académico, si bien se trata de un espacio extenso y heterogéneo tanto ambiental como históricamente, el campo de los estudios andinos ha tendido a conjugar aquellos trabajos realizados sobre las diferentes poblaciones que habitan esta área, entre las cuales es posible encontrar significativos puntos de contacto desde el plano social, ritual, productivo, y en particular, desde su concepción y usos del espacio.

El corpus de trabajos que conforman los estudios andinos se extiende a grupos pastoriles así como también a poblaciones agricultoras y agro-pastoriles. Aquí sólo consideraremos aquellos trabajos que se enfocaron principalmente en los primeros, en tanto es dentro de esta primera clasificación socio-productiva que comprendemos a Coranzulí¹. En este marco, existen al menos dos conjuntos de trabajos realizados en los Andes que representan antecedentes significativos para esta tesis. El primero lo constituye un corpus de investigaciones que comenzó a desarrollarse, principalmente en los Andes Centrales, a partir de la década de 1970². El segundo, corresponde a los estudios que se iniciaron en la década de 1990, luego de un lapso de relativo descenso de interés por la temática (Medinaceli, 2005).

¹ Como iremos viendo a lo largo de la tesis y en particular en el Capítulo 3, no podemos referirnos únicamente al pastoreo al problematizar las prácticas productivas y económicas que realizan los coranzuleños a la luz de su inserción en el estado argentino.

² Existen sin embargo algunas investigaciones anteriores a las que también haremos referencia, entre ellas, el pionero trabajo de Métraux (1936), acerca de los Chipayas de Carangas, en Bolivia.

Dentro del primer grupo de investigaciones podemos reconocer las obras de Webster (1973), Browman (1974) y Flores Ochoa (1977). En sus respectivas producciones, estos autores se ocuparon de una importante variedad de temas, tales como la forma productiva, la economía, la ecología, la ritualidad, la organización social y el parentesco de los grupos pastoriles. Hoy pueden considerarse como ‘clásicos’ dentro de la literatura especializada (Tomasi, 2011). El modo en que estos textos serán revisados en las próximas páginas buscará destacar las aproximaciones que, desde esas mismas perspectivas, realizaron sobre el espacio de los pastores en los Andes y en particular sobre el de sus pueblos. Como veremos, el rol que el espacio ha tenido en estos trabajos ha sido significativo, en particular en lo que respecta a la descripción de los sistemas de asentamiento de los pastores, aun cuando no haya sido el eje central de las investigaciones. Esto tuvo que ver con que buena parte de estas primeras aproximaciones tendieron a asociar de un modo directo las formas de vida de los pastores con las particularidades del ambiente en el que estos grupos vivían, caracterizadas en su mayoría a partir de su altitud¹, cuestión que puede asociarse a aquellas primeras aproximaciones al pastoreo que observamos en el primer eje de este capítulo.

Las condiciones propias del ambiente andino fueron en buena medida decodificadas como causa principal del desarrollo de sus estrategias de organización productiva y social, en particular de su característico asentamiento disperso y su ciclo de desplazamientos. En el contexto andino, Flores Ochoa (1977) realizó una de las primeras compilaciones sobre esta temática en la cual se presenta la estrategia de asentamiento móvil de los pastores en línea con una perspectiva estrechamente asociada a su organización productiva. Así, el asentamiento disperso y su distribución a lo largo de distintos sectores altitudinales (en algunos casos atravesando incluso distintos pisos ecológicos) fueron considerados los rasgos principales de las llamadas “sociedades de pastores”. Esta condición ha sido reiterada en posteriores trabajos realizados en los Andes peruanos, como el de Flannery, Marcus y Reynolds (1989) en Ayacucho y el de Palacios Ríos (1990) en Chichillapi.

Si nos aproximamos al segundo conjunto de trabajos, podemos observar que en estos se generó un cierto corrimiento en relación con los temas que antes habían sido abordados, así como

¹ En este sentido, el diccionario de Geografía Humana compilado por Gregory et al. (2009) hace referencia a la definición del pastoreo construida desde la ecología cultural, “como una adaptación efectiva a los ecosistemas que son marginales para la agricultura de cultivos, debido al suelo, a la topografía o a las limitaciones climáticas” (Turner, 2009:521).

también se observa un cambio teórico y metodológico. En este sentido, la explicación causal que articulaba ambiente, práctica productiva y organización social y cultural, comenzó a estar atravesada por otros aspectos, necesarios para reconocer las complejidades presentes en la vida de los grupos pastoriles. La práctica del pastoreo y sus estrategias de desarrollo continuaron siendo protagonistas en muchos de estos otros trabajos. Sin embargo, el modo en el que se han construido sus problemas de investigación escapa al sostenimiento de una mirada mayormente centrada en la comprensión de la comunidad como entidad cerrada y autoexplicativa. Si bien dentro de estos aportes podemos encontrar antecedentes especialmente significativos para esta tesis, nos referimos fundamentalmente a aquellos trabajos que se inclinaron por una comprensión de la vida de los grupos mayormente atravesada por procesos históricos, económicos, políticos y culturales a diferentes escalas.

En esta línea se pueden destacar los trabajos de Arnold (1998) y Abercrombie (2006 [1998]) en Bolivia; los de Nuñez y Dillehay (1995), Morales Morgado (1997) y Gundermann (1998) en Chile; y los de Alber (1999) y Allen (2008), en Perú. Particularmente en lo que respecta a la Puna Argentina, podemos destacar los trabajos de Delfino (2001) en el departamento de Laguna Blanca (Catamarca), y los de Yacobaccio et al. (1998), realizados desde la etnoarqueología en el departamento de Susques (Jujuy). Desde la etnografía, encontramos la investigación elaborada por Abeledo en 2008 sobre los pastores en Santa Rosa de los Pastos Grandes, en Salta y en Jujuy, las de Göbel (2002) y Tomasi (2011), realizados en el propio departamento de Susques en las localidades Huancar y Susques, respectivamente. Estos dos últimos trabajos resultan especialmente relevantes para esta tesis, no sólo por la cercanía que tienen con nuestro caso de estudio, sino porque en ambos se ha abordado especialmente la cuestión del espacio y la arquitectura de los pastores en el campo.

Para el caso de Coranzulí, existen escasos antecedentes de investigación específica. Los trabajos de Merlino y Rabey (1978) realizados sobre el ciclo agrario-ritual en la Puna y el de Segato (1991), sobre la religiosidad y en particular la expansión de la Iglesia Evangélica, incluyen valiosas descripciones del pueblo y sus habitantes en distintos momentos históricos. Por su parte, la tesis doctoral de Rivet (2013) sobre los asentamientos prehispánicos y coloniales en Coranzulí, representan el antecedente más importante para este trabajo en lo que respecta al área de estudio. Este trabajo nos permitirá articular ciertos ejes de investigación, para un análisis que considere la conformación del área en la larga duración.

Estos dos conjuntos de investigaciones constituyen un corpus realmente amplio y heterogéneo de estudios que ha logrado dar cuenta de las diversidades culturales, sociales y productivas que existen entre los diferentes grupos y entre distintos sectores de los Andes. En el desarrollo de esta tesis los iremos retomando.

Los pastores en los Andes

Observamos al comienzo de este capítulo algunas de las nociones que fueron caracterizando a la práctica pastoril de un modo general y luego nos detuvimos en las características que han definido al pastoreo cordillerano en su relación con el estado argentino, especialmente en el área centro-sur de la Argentina. En ese marco, lo que nos interesa aquí es dar cuenta de las especificidades que se definieron para el pastoreo altoandino.

Núñez y Dillehay (1995) han definido al pastoreo andino como:

“un sistema económico de producción con grandes grupos de camélidos. Se trata de una interacción entre seres humanos y animales que es única, centrada en un seguimiento trashumante de los movimientos cíclicos de los camélidos desde una puna a otra, dependiendo de la estacionalidad y de la conducta móvil de los animales. Se le considera también una relación flexible por la cual los seres humanos pueden criar, explotar o influir en la dispersión demográfica del rebaño” (1995 [1979]:155).

Tres cuestiones resultan relevantes de este pasaje para ir describiendo las especificidades de esta práctica en el área:

(1) Se trata de un pastoreo principalmente caracterizado por la cría de camélidos¹. Si bien las unidades domésticas suelen poseer haciendas mixtas, compuestas por cabras, ovejas y en menor medida, vacas, las llamas son el animal característico principal de las haciendas en los Andes.

(2) La movilidad de las unidades domésticas se da en conjunto con la de la hacienda, a diferencia de las prácticas trashumantes observadas, por ejemplo, en el sur de la Argentina.

(3) La definición de movimientos cíclicos. Como mencionamos, se trata de múltiples desplazamientos que aunque procuran la articulación entre distintos sectores altitudinales no se realizan en modo vertical sino que se trata de ciclos anuales de recorridos por un área definida.

¹ Esto es relevante no sólo por las características particulares de este tipo de rebaños en relación con los ciclos de movilidad, sino que nos permite plantear que el pastoreo andino posee una profundidad que se remonta a tiempos prehispánicos (Nielsen, 1996) y que se diferencia, por ejemplo, de la actividad de los crianceros en Neuquén, en la cual los animales que integran la hacienda son de origen europeo.

En este sentido, como ha planteado Bugallo (2008), para los grupos en los que cuyos recorridos no alcanzan a articular distintos pisos ecológicos, los viajes de intercambio han cumplido un rol fundamental. De acuerdo con Flores Ochoa (1977), la participación de los pastores en el sistema de mercado se da a partir de los desplazamientos de las personas y para lograr el intercambio en lugares de mercado, como las ferias, o bien la venta monetaria estos mismos sitios. En relación con estas alternativas, en nuestra área de estudio podemos reconocer históricamente dos tipos de articulaciones, las orientadas a los valles orientales de Jujuy y las que implicaban viajes a través de la cordillera hacia los oasis del actual norte chileno (como Toconao, Socaire o San Pedro de Atacama) motivados por la compra-venta de ganado.

La movilidad de los pastores, vinculada al mantenimiento de la hacienda y los viajes de *caravaneos* para el intercambio de mercaderías, han tenido un gran protagonismo en la bibliografía andina, tanto desde la arqueología como desde la etnografía (Duviols et al., 1973; Custred, 1974; Assadourian, 1987; Browman, 1991; Göbel, 1998; entre otros). Sin embargo, esta presencia no ha implicado necesariamente que el espacio y los sistemas de asentamiento hayan sido el foco de estos trabajos, ni tampoco el eje de sus problemas. Más bien, han sido temas que inevitablemente debieron ser atravesados en los análisis sobre las formas económicas, sociales y culturales de las comunidades andinas. El modo en el que estas prácticas de movilidad se articulan, implica abordar un conjunto de ordenamientos físicos y sociales que particularizan al pastoreo altoandino y definen sus espacios. Desde allí, se regulan buena parte de las pertenencias y relaciones entre las personas. Para ello, es necesario aproximarnos, aunque sea de un modo sintético, a algunas de las relaciones que se construyen desde el plano socio-espacial entre los grupos pastoriles andinos. Así, tal como hemos visto en un nivel general con el trabajo de Khazanov (1994), la familia es la primera noción nativa que resulta necesario definir y problematizar a la luz de la construcción de espacialidades en los Andes. Su relación con la noción antropológica de unidad doméstica, será otra de las cuestiones centrales para comenzar a comprender al pastoreo, en clave andina.

Organización social: la familia nuclear y la familia extendida

La familia ha sido una de las instituciones centrales reconocidas en las etnografías realizadas en las tierras altas de los Andes. Esto se debe a que ha sido definida, en general, como la unidad responsable del manejo integral de los rebaños y del aprovechamiento de su producción (Palacios Ríos, 1990). Las características de la composición de un cierto grupo familiar fueron definidas a través de aquellos miembros unidos por lazos de parentesco, que compartían una

misma actividad productiva y que tenían un manejo compartido de sus recursos. Debemos notar, entonces, la estrecha vinculación que ha tenido este modo de concebir la familia con la noción de unidad doméstica, en tanto grupo para el cual se valora una estrategia conjunta de producción y de co-residencia (Fortes, 1958).

No es posible reconocer una homogeneidad de criterio en cuanto a la cantidad de personas que se consideran forman parte de una misma familia en los Andes, aunque sí existe un cierto consenso sobre que en todo caso se trata, al menos, de una familia compuesta por un matrimonio y sus hijos. Esta posee, en principio, una hacienda, una serie de asentamientos (casas y puestos) y un área de pastoreo sobre las cuales tiene responsabilidad. Sin embargo, esta definición no resulta suficiente para contemplar los lazos que definen a las familias de pastores. Por ello, cuando nos aproximamos al análisis de las dinámicas que caracterizan a la actividad pastoril en los Andes, debemos considerar la propuesta de Khazanov (1994) sobre el rol central que ocupa el grupo de parentesco primordial o familia extendida. En definitiva, cada familia nuclear (matrimonio e hijos) está estrechamente ligada a los vínculos con sus generaciones anteriores y colaterales, los que se expresan no sólo en estrategias compartidas de manejo de la hacienda y los recursos, sino que son especialmente relevantes para comprender los procesos de herencia, fusión y fisión de las áreas de pasturas¹. Así, es frecuente que cuando nos refiramos a una unidad doméstica pastoril, debamos considerar su conformación familiar en la clave de la familia extendida (Göbel, 2002)².

La organización social del campo: el rol de lo comunitario

Cuando nos aproximamos a comprender el modo en el que este esquema de organización social se expresa espacialmente podemos retomar el análisis de Casaverde (1985) en el que propone dos niveles de asociación y pertenencia. El primer nivel, que llamaremos familiar, refiere a las porciones del campo por las cuales una familia se desplaza cíclicamente y posee sus casas³. El

¹ Sin embargo, debemos tener en cuenta que este tipo de esquemas ha sido mayormente considerado sólo en función de las familias asentadas de un modo más o menos permanente en el campo, dedicadas casi íntegramente al pastoreo. En línea con esta advertencia, será necesario referirnos a la presencia de la familia extendida y a la familia nuclear, atravesadas por otras prácticas productivas y económicas, así como también otros esquemas de co-residencia de los que el pueblo posee un rol fundamental.

² En el Capítulo 3 profundizaremos estas cuestiones considerando la relación entre la conformación de las familias y las unidades domésticas de un modo dinámico a lo largo del tiempo.

³ Esto no implica que la familia tenga propiedad en términos jurídicos sobre una porción del espacio pastoril asociado a una localidad. En general, se trata de acuerdos colectivos que tienen que ver con otras estrategias de pertenencia y de adjudicación de áreas de pasturas vinculadas históricamente a lazos de parentesco y a la continuidad generacional. Sin embargo, en nuestro caso de estudio y tal como veremos en el Capítulo 3, estamos atendiendo a un proceso mediante el cual estos acuerdos si bien se sostienen, se articulan también con demandas,

segundo nivel, que denominaremos colectivo, remite a que todos los miembros de un grupo se sientan dueños de una cierta área rural, la cual suele superponerse más o menos armoniosamente con la estructura político-administrativa impuesta por el estado.

Sin embargo, más allá de la oposición entre estos dos esquemas -el primero asociado al parcelamiento y la propiedad privada (familiar); el otro al uso compartido de un territorio (comunitario)- nos encontramos, en general, con sistemas combinados. Se pueden mencionar tres ejemplos de esto:

(1) Huancar, provincia de Jujuy, Argentina. Göbel (2002) describe que, mientras que hay áreas privadas destinadas al uso exclusivo de cada familia, el territorio comunitario está también parcelado y su uso se corresponde también con las familias.

(2) Karwani, sur de Bolivia. Nielsen (1996) planteó que para que una familia acceda a un área de pasturas debe pertenecer a la comunidad, quien regula los permisos y puede modificar la extensión de los mismos año a año de acuerdo con el uso que se le dé y las negociaciones particulares que realiza cada familia con la comunidad.

(3) Santa Rosa de los Pastos Grandes, provincia de Salta, Argentina. Abeledo (2008) propone una articulación entre las movilidades de la estación seca y la húmeda. Mientras que los pastores en invierno recorren los puestos que cada familia posee en las tierras altas, en el verano se dirigen a la vega que se encuentra en el pueblo, cuyos derechos de pasturas regula la comunidad permitiendo a las familias el acceso a los pastos de acuerdo con lógicas de herencia y filiación.

El caso de Coranzulí puede configurar un cuarto ejemplo. Cada familia posee un área de pasturas definida, denominada *pastoreo* por la que se mueve a lo largo del año de acuerdo con el sistema de asentamientos que posea. La suma de los *pastoreos* de las distintas familias conforma, en principio, el área comprendida como territorio comunitario, aunque no existan tierras específicas de uso colectivo. De todos modos, la construcción del territorio comunitario está estrechamente ligada a la construcción estatal de la Comunidad y a las disputas internas que se dan entre sus miembros y no miembros por el acceso a la propiedad comunitaria y/o privada de los *pastoreos* (ver Capítulo 3). Así, debemos notar que, aunque una familia se desplace por su propia porción del área rural, existen acuerdos y dinámicas que combinan ambos niveles de organización (familiar y comunitaria) los que posibilitan, por lo tanto,

intereses y procesos concretos que se están llevando a cabo en el campo jurídico y que tensionan lógicas de propiedad comunitaria e individual de la tierra.

comenzar a problematizar las diferentes instancias de articulación entre la familia y el colectivo. En este contexto, las estructuras familiares (nucleares y extendidas) y comunitarias asociadas al pastoreo no han sido (ni son) las únicas instituciones que definen la organización social en los Andes. Las estructuras institucionales de los estados nacionales en las que los pastores andinos se encuentran inmersos han implicado la conformación de otras lógicas de sociabilidad y organización que, también, son parte indisociable de la construcción de su espacio.

La disposición de los asentamientos

La extensión del espacio por el cual una familia se mueve con su hacienda a lo largo del año, es realmente variable entre distintos grupos pastoriles en los Andes. Como vimos al comienzo de este eje, esto se debe a las distintas condiciones ambientales que cada lugar presenta, pero también a las características particulares de su organización espacial y la necesaria relación que se ha ido estableciendo, en cada caso, con los estados nacionales. Como ha planteado Tomasi (2011), su organización y las restricciones a su uso que se dan en cada caso tienen que ver con distintas articulaciones entre las familias que viven en una misma área y el colectivo que ellas componen.

En el contexto puneño, el espacio por el que una familia de pastores se mueve a lo largo del año se encuentra definido a través de los recorridos pero también por los asentamientos que posee una familia. Los asentamientos se componen de: una casa principal (Morales Morgado, 1997) o casa familiar (Arnold, 1998), de una serie de estancias¹ o puestos y, en la mayoría de los casos, de una casa en el pueblo en la que la familia se reúne eventualmente (Nielsen, 1996; Yacobaccio, 1998; Gobel, 2002; entre otros). La casa en el pueblo ha sido caracterizada por poseer una infraestructura inferior a la de los asentamientos en el campo, preparada para recibir sólo a uno o dos miembros de la familia en simultáneo. En la casa en el pueblo nunca se reúne la familia completa (Göbel 2002). En esta misma línea, Arnold propuso lo siguiente:

“la base principal puede ser la casa familiar (uta) en una de las varias estancias o ranchos de Qaqachaka, también existen viviendas del pastoreo (jant’a) dispersas por los cerros y en niveles ecológicos diferentes al del ayllu, aparte de las casas secundarias que se usan en ocasiones ceremoniales, ubicadas en el principal pueblo de Qaqachaka, *Qaqachaka marka*” (1998:41)

¹ Existen algunos casos, como el analizado por Flores Ochoa (1967) en Paratía, Perú, en los cuales con el nombre de “estancia” se refiere también a la casa principal en el campo, mientras que los puestos de pastoreo son denominados “cabañas”.

La localización de las casas principales y de las estancias o puestos varía de acuerdo a las condiciones antes observadas respecto de las condiciones ambientales, las características de los rebaños y, en particular, los sistemas de administración de las tierras y recursos. Sin embargo, podemos plantear que la complementariedad que se da entre la casa principal y las estancias, se corresponde con la que suele construirse entre el campo y los cerros. Como vimos, esto responde a la necesidad productiva de articulación entre diferentes sectores altitudinales, pero también posee un significado cultural y simbólico. Así, las características arquitectónicas de los puestos y de las casas principales son diferentes. Esta última suele ser una construcción más amplia, compuesta por una serie de edificios (habitaciones, cocina, letrina, depósito, corrales) según con el tiempo que la familia resida allí, pero, especialmente, de acuerdo con el significado que esta posee para la propia definición de la familia a lo largo del tiempo. Sin embargo, la referencia a la casa principal en el campo como ‘la casa familiar’ es una idea que requiere ser problematizada. Volveremos sobre esta en los capítulos 3 y 4, analizando las transformaciones que la noción de la casa en el pueblo ha tenido, especialmente en las últimas décadas, redefiniendo buena parte del rol que esta posee y su relación con la casa principal en el campo. En este sentido, será relevante analizar su materialidad en Coranzulí.

Estado y comunidad en los Andes

La conformación de los estados latinoamericanos en general y de aquellos que poseen parte de sus territorios en el área andina en particular ha estado atravesada por la legitimación de la dominación de un estado de pretendida homogeneidad étnica, en contextos sociales multiétnicos (Roitman Rosenman -1996- en Weinberg, 2013). A partir de la década de 1990, distintos procesos de apertura política han posibilitado la visibilización de otros agentes políticos en el estado. Como ha planteado de Sousa Santos (2010), el debate civilizatorio está hoy en la agenda política. En este debate, la lucha de los pueblos indígenas posee un lugar significativo. Este contexto ha llevado a significativos procesos de reestructuración legal, que se reconocen especialmente en la reforma de las Constituciones Nacionales que tuvieron lugar en Perú, Chile y Argentina (Weinberg, 2013) y en la renovación de la estructura estatal y de las prácticas políticas en Bolivia y en Ecuador. En este contexto, distintos estudios llevados a cabo en diferentes sectores de los Andes problematizaron la relación entre las comunidades locales y los estados, desde distintas perspectivas. En general, se enfocaron en dos cuestiones centrales: la etnicidad y la propiedad de la tierra.

Los trabajos de Escobar (2009), Hill (1989), Hylland Eriksen (2002) y Veena Das y Deborah Poole (2004) realizan aportes teóricos. Dentro de estos enfoques, podemos destacar los trabajos de Albó (1996) y de Sousa Santos (2007), sobre la construcción del estado plurinacional y el análisis realizado por Mallon (1995) sobre la relación entre campesinado y nación en Perú. Particularmente para el caso boliviano, resulta significativo el trabajo de Platt (2016 [1982]) sobre la relación entre el estado boliviano y el *ayllu* andino desde el siglo XIX hasta la reforma agraria de 1953.

Desde el presente, la relación entre el *ayllu* andino y el estado boliviano ha sido analizada en la tesis de Bolton (2000), atendiendo a la “intertextualidad” que se da en la construcción identitaria de la población de Sud Lípez, entre sus adscripciones étnicas, comunitarias y cívicas. Resulta particularmente interesante para nuestro caso de estudio, el énfasis que le otorga la autora al rol que la minería ha tenido en la construcción de los “mineros como grupo social” (Bolton, 2000). Con base en los planteos de este último trabajo, podemos profundizar sobre una serie de extensos debates, especialmente en el contexto de la antropología peruana (Urrutia, 1992)¹, que han articulado las cuestiones relativas a la identidad étnica y los derechos sobre la tierra, que se dieron en torno al concepto de comunidad.

Sobre la base de su trabajo sobre Huayopampa, Alber (1999), planteó que la Comunidad es una institución que se conforma a la luz de la injerencia de las estructuras estatales y no “un principio de organización global” (1999:25)². En relación con esto último, Mossbrucker (1990) ha realizado un análisis acerca de la trayectoria de las nociones de comunidad en el contexto andino que parte de la consideración, parcialmente coincidente con la que adoptamos en esta tesis, de la comunidad como institución que desempeña funciones específicas dentro de un pueblo. Es interesante notar a partir de esta caracterización, la aparición del pueblo como espacio necesariamente asociado a la comunidad. La relevancia que esta vinculación tiene para

¹ El complejo conjunto de debates que se dio principalmente en la bibliografía sobre las poblaciones de los Andes Centrales de Perú tiene que ver, fundamentalmente, con la injerencia central que han tenido allí las diferentes construcciones conceptuales y jurídicas de comunidad en la conformación del estado nacional, principalmente ‘el paso de’ las comunidades indígenas que caracterizaron a la formación del estado peruano a comienzos del siglo a las comunidades campesinas (Adams, 1962; Urrutia, 1992).

² Si bien este tipo de instituciones se remonta a las clasificaciones creadas por las administraciones coloniales en función de asegurarse cierta fuerza de trabajo (Platt, 2016 [1982]), la primera aparición de la figura de las Comunidades Indígenas en Perú en el contexto republicano se da en la Constitución Política de 1920 (Robles Mendoza, 2002). En Bolivia, si bien los movimientos indígenas y campesinos cobraron especial relevancia, particularmente a partir de la Revolución de 1952, su incorporación en la legislación nacional no se da sino hasta la Nueva Constitución Política de 2007. Por su parte, en Argentina, es en 1985 que las Comunidades Indígenas adquieren personería jurídica y sus derechos son incorporados en la Reforma de la Constitución Nacional de 1994.

el problema planteado para esta tesis, radica en una de las cuestiones destacadas por Zagalsky (2009) sobre la dimensión espacial del concepto de comunidad en el contexto colonial andino. Como propone la autora, apoyada en las investigaciones de Abercrombie (2006 [1998]), la utilización de los términos comunidad y pueblo como sinónimos (una cuestión que en buena medida persiste en muchos sentidos comunes vigentes al día de hoy) se encuentra atravesada por una concepción etnocéntrica que ha estado en línea con las políticas territoriales desplegadas por la colonia. Si bien la propuesta de Mossbrucker (1990) no implica una asociación planteada en términos equivalentes, resulta necesario considerar especial atención al modo en que el propio pueblo está siendo definido en cada caso, como sitio de despliegue de la “comunidad”.

En línea con la dimensión espacial que este autor le asigna a la comunidad, es posible reconocer que para su recorrido teórico, resulta esencial la problemática sobre la propiedad de la tierra que la propia existencia de la comunidad implica. Una cuestión que se encuentra asociada, a su vez, a las líneas de descendencia de las familias en los términos en los que lo hemos planteado anteriormente. Así, es desde sus primeras concepciones exploradas en la década de 1920 y hasta incluso los años setenta que la comunidad va a darse como indicio de la existencia de una propiedad comunitaria de la tierra articulada mediante lazos de parentesco y de un trabajo cooperativo (Wolf, 1955). El cambio que, de acuerdo con Mossbrucker (1990) se da en el concepto de comunidad en a partir de los estudios de Adams (1962) va a tender a diferenciar al trabajo cooperativo de los lazos de reciprocidad, siendo esta última concepción la que se aproxima a la caracterización de las relaciones de ayuda mutua que se dan entre familias en distintos sitios de los Andes.

Finalmente, el trabajo de Fuenzalida (1982), resulta iluminador para estos debates en línea con el Objetivo General de esta tesis, en tanto plantea que existe una tensión entre la concepción de la comunidad “tradicional” andina, como asociación de familias extensas que comparten un territorio y se vinculan entre sí mediante lazos de reciprocidad hacia una “asociación de familias nucleares y finalmente de individuos que respetan la ley nacional]” (1982:186). Lejos de comprender este proceso de un modo lineal y evolutivo, nos interesa destacar el rol que la comunidad posee como institución que constituye una cierta colectividad, pero también como instrumento de negociación que opera en términos no sólo económicos sino políticos en el espacio andino. Así, como ha referido Weinberg (2013), este tipo de organizaciones se han constituido asociadas a diferentes conceptos que exceden el campo de lo académico y que

participan de diferentes tensiones presentes en lo político. Las comunidades han estado asociadas a categorías tales como: campesinos, pequeños productores, agricultores familiares, indígenas, entre otras, de acuerdo con el devenir de diferentes proyectos político-económicos encarados a lo largo del siglo XX por los estados nacionales latinoamericanos. En este contexto, más allá de las figuras jurídicas que cada estructura estatal produjo para definir a los diferentes colectivos reconocidos institucionalmente, debemos aproximarnos a la dimensión espacial que han tenido estos procesos.

Como venimos observando, parte de la aparente imposibilidad de los estados en reconocer a los pastores como partes del conjunto de su población, radica en sus lógicas de residencia atravesadas por la movilidad y el asentamiento múltiple¹. Sin embargo, como planteamos desde el comienzo de esta tesis, en el contexto andino también han existido otros espacios, los pueblos, que han posibilitado la existencia física de un punto de convergencia entre las organizaciones familiares y colectivas de los grupos de pastores, y la organización institucional de los estados. A continuación observaremos algunas de las referencias que distintos trabajos académicos han realizado sobre los pueblos de pastores en los Andes, los que son de gran relevancia para problema de esta tesis.

El ‘doble papel’ de los pueblos de pastores andinos

La categoría de pueblo ha tendido a comprender distintos tipos de aglomeraciones que forman parte de la vida de las familias de pastores y sus sistemas de asentamiento. En el contexto de la Puna argentina, *pueblo* es el término nativo a través del cual las personas designan a los centros poblados que se encuentran asociados al campo, un cierto espacio rural compuesto a partir de la sumatoria de las áreas de pasturas de cada familia. Los estudios andinos -principalmente etnográficos- tendieron a privilegiar la descripción y análisis de la vida de los pastores en el área rural. Los pueblos, en cambio ocuparon un lugar secundario. En éstos, gran parte de los autores coinciden en observarlos desde lo que aquí llamaré, su ‘doble papel’: por una parte, el pueblo ha sido considerado como un espacio que cumple un rol específico en el sistema de movilidades y asentamientos de las unidades domésticas pastoriles. Por otra, el pueblo ha sido considerado como un espacio disruptivo en relación con las dinámicas sociales propias del área

¹ Un caso significativo de esta conflictividad es el expuesto por Cladera (2014) sobre las comunidades pastoriles de las sierras del Zenta (localizadas entre las provincias de Jujuy y Salta). La superposición entre los límites jurisdiccionales del área y las estrategias de movilidad de las familias que involucran el desplazamiento por tres pisos ecológicos diferenciados, implica también una superposición entre las familias que pertenecen a una y otra Comunidad Indígena.

rural y en particular de la práctica pastoril. En este último tipo de clasificaciones, como veremos, ha sido central el rol que los estados han tenido como agentes en su desarrollo físico y social.

En todo caso, resulta interesante destacar que, más allá de los calificativos que cada uno de los trabajos a los que nos referiremos a continuación utilizó para referirse a los pueblos de acuerdo con el énfasis puesto sobre alguna de sus significaciones, podemos encontrar una constante: la referencia a sitios como deshabitados. Un pasaje del citado trabajo de Nielsen (1996) en Sud LÍpez de Bolivia expone dicha situación:

“El único pueblo, ubicado en el centro del distrito, se encuentra habitado sólo por niños en edad escolar durante el año lectivo y un par de maestros ajenos a la comunidad. Las únicas excepciones son dos unidades domésticas que incluyen personas con empleos estables (agente sanitario y telegrafista). Todos los demás comunarios poseen habitaciones en el pueblo pero sólo las ocupan en ocasión de ceremonias o asambleas comunitarias” (Nielsen, 1996:71).

En esta misma descripción podemos observar de qué manera se manifiesta este ‘doble papel’ que estamos proponiendo en la bibliografía. Por un lado, son las ceremonias y asambleas locales las que atraen a aquellos que viven en los cerros a asistir al pueblo en momentos específicos y lo significan como, diremos en principio, espacialidad en clave pastoril. Por otra parte, los pueblos han sido considerados por la bibliografía como espacios atravesados fundamentalmente por la acción de las agencias estatales, en particular en el contexto republicano. Es así como diremos que los pueblos han sido considerados, incluso simultáneamente a su primera significación, como espacios de la estatalidad.

Aun cuando hayan sido considerados fundamentalmente como sitios que permanecían la mayor parte del tiempo deshabitados, los trabajos que intentaron dar cuenta del universo espacial de los grupos pastoriles llamaron la atención sobre los pueblos y su rol como lugares heterogéneos y complejos que forman parte de la vida de los pastores. A continuación, daremos cuenta de estas dos miradas clasificatorias que han sido desplegadas, muchas veces incluso de un modo conjunto, en buena parte de la bibliografía que venimos analizando.

El pueblo y los pastores: el lugar del colectivo

Incluso desde aquel primer conjunto de trabajos referenciados al comienzo de este acápite, orientados a dar cuenta de la totalidad del universo relativo a la vida de los pastores andinos, el

pueblo ha sido presentado como una parte complementaria y simultáneamente dicotómica respecto del campo. Mientras que el pueblo ha formado parte de los sistemas de movilidad relativos a la práctica pastoril y a las dinámicas anuales de las familias, su rol ha sido diferente al del resto de los asentamientos en el campo. Esta diferenciación no se debe únicamente a las características ambientales de cada uno, ni a la conformación de sus arquitecturas, sino que es una diferenciación que se visibiliza en términos sociales y simbólicos.

El trabajo de Albó (1972) en Jesús de Machaca, Bolivia, plantea algunas cuestiones significativas en este sentido. Para el autor, que se ha ocupado del análisis de las dinámicas inter-comunitarias entre los diferentes *ayllus*¹ que conforman Machaca, el pueblo no se constituye como parte del sistema, ni geográfica ni socialmente conformado, sino que debe ser considerado, más bien, como una estructura de otro orden. De acuerdo con su planteo, el pueblo es una “estructura superior en la que confluyen las parcialidades” (1972:774). Esto que Albó califica como una “estructura superior” podemos pensarlo a la luz de la noción del pueblo como el lugar de la esfera colectiva (Webster, 1973). En otras palabras, si el campo es el lugar por excelencia para las familias, el pueblo lo es para el colectivo. En este sentido, Abercrombie (2006 [1998]), en su trabajo sobre K’ulta, establece también una diferencia entre “la vida cotidiana de un caserío y la esfera colectiva del pueblo” (2006:104). En este caso, el autor también coloca al pueblo por fuera de las dinámicas cotidianas de la población, sugiriendo, en buena medida, que la esfera colectiva se da no sólo en un espacio (el del pueblo) sino también en una temporalidad específica y limitada, asociada a la ritualidad. Finalmente, en el contexto argentino, Tomasi ha definido al pueblo de Susques como “un *lugar* con una significación colectiva” (2011:188 -cursiva en el original-).

Sin embargo, aun cuando esta idea del pueblo como sitio de una construcción colectiva se haya extendido en los análisis realizados en distintos sectores de los Andes, debemos notar que otra de las cuestiones que caracterizó sus descripciones fue la de su condición ‘deshabitada’. Así, el ocasional asentamiento allí de las familias, fue una de las cualidades principales que condujo

¹ Resulta complejo proponer una definición concreta sobre el “ayllu”, en tanto si bien esta ha sido una institución referida en buena parte de las etnografías realizadas en los Andes Centrales (Plat, 1986; Allen, 2002; Abercrombie, 2006[1998], entre otras) ha tenido sus matices no sólo en diferentes sitios sino incluso dentro de una misma área geográfica (Bolton, 2000). Lo que sí podemos plantear es que se trata de una forma de organización socio espacial en cuya conformación las relaciones de parentesco resultan definitorias (Sendón, 1996). El ayllu preexiste a las organizaciones de tipo comunitario (principalmente en este contexto definidas a través de la figura de Comunidades Campesinas) atravesadas por la incidencia de los estados (Bolton, 2000) y por los procesos socio-políticos que han devenido de los diferentes roles adquiridos por la población andina en los contextos nacionales.

a que los pueblos no sean considerados, en general, como lugares centrales en las dinámicas pastoriles sino más bien como sitios complementarios a una espacialidad que se construía, fundamentalmente, desde el campo. Entonces, el rol que los pueblos han ocupado en los análisis acerca del despliegue de asentamientos pastoriles en los Andes y las lógicas de movilidad de su población, fue principalmente el del lugar de las celebraciones. Así, el carnaval, las ferias, las fiestas patronales, y en contextos más actuales, las olimpiadas deportivas y los eventos escolares son instancias en las que el pueblo se constituye como sitio que reúne (y participa de) la organización de la población como colectivo.

La celebración de la fiesta patronal puede ser considerada como la más relevante para las dinámicas de los pueblos. Esta celebración, que ha sido objeto de análisis en diferentes sitios de los Andes (Cánepa, 1998; Díez Hurtado, 2000; entre otros), es uno de los eventos de celebración colectiva que tienen mayor significancia para los pueblos. En la actualidad, se trata de eventos que no sólo reúnen a las *familias* que viven en el pueblo. También, es una instancia de articulación con las poblaciones de poblados vecinos, así como también de regreso de quienes por diferentes motivos residen temporal o permanentemente en otros centros urbanos.

Debemos tener en cuenta, sin embargo, la advertencia que realiza Martínez (1985) en su trabajo sobre el pueblo de Toconce, en el norte de Chile. El autor destaca el carácter disperso del patrón de residencia y el rol del pueblo como lugar en el que se realizaban las actividades religiosas más importantes, tanto a escala colectiva como individual. Sin embargo, aclara que esto no implica que el pueblo pueda ser considerado como un lugar sacro, cuestión que se diferencia, de acuerdo con sus propias observaciones, del caso del pueblo de Isluga, también en Chile. Esta observación expone una condición que puede extenderse a otros pueblos a lo largo de los Andes, y en particular a Coranzulí. Si bien el rol de los pueblos en gran parte de las dinámicas rituales de los distintos grupos resulta en general central, esto no implica que éstos sean considerados localmente como lugares sacros, como sí puede suceder, por el contrario, con ciertos lugares en el campo asociados al culto a los antepasados y a otras ritualidades que fueron fuertemente denostadas y perseguidas por los extirpadores de idolatrías en el período colonial, tal como observó Rivet (2013) en su investigación sobre asentamientos prehispánicos y coloniales en las cercanías de Coranzulí.

Asociado a la labor extirpadora que realizó la Iglesia Católica durante la colonia, es importante notar la relevancia que diferentes trabajos le otorgaron a esta institución, incluso en la

actualidad de los pueblos andinos, en términos sociales y materiales. Así, existen algunas otras celebraciones rituales que, más allá de la fiesta patronal, activan la presencia de ciertos lazos religiosos que se asocian con una cierta organización colectiva y con el ordenamiento social y espacial que, como vimos, se da entre las distintas asociaciones de familias en el campo¹. La referencia que hace Ossio (1981) sobre la reparación de muros en el cementerio en Andamarca, el trabajo de Urton (1988) en relación con el proceso de construcción de los muros de la iglesia en Pacariqtambo, y el retechado periódico de la iglesia local que relevó Sendón (2004) durante el *wasi chakuy* en Marcapata, todos ellos en Perú, son algunos ejemplos que nos permitirán más adelante articular este tipo de conformaciones sociales que, no exentas de tensiones, operan sobre la materialidad del pueblo.

De esta manera, es a través de esta idea del pueblo como sitio de significación y de ‘génesis’ de un cierto colectivo que podemos comenzar a discutir la idea de los centros poblados como sitios abandonados o vacíos. Comprenderemos que aun cuando la población no habite allí de modo permanente, su existencia tiene que ver con ciertas presencias materiales y temporales específicas que los constituyen como partes de una cierta espacialidad. Entonces, si el pueblo es el espacio de la esfera colectiva, resulta importante pensar, a la luz del problema de esta tesis, cómo es que esos sentidos se construyen en términos materiales de acuerdo con lo que otros investigadores observaron para el área.

Si bien ni el espacio ni la arquitectura fueron el eje central de las investigaciones realizadas, la presencia material de ciertos edificios y el modo de ordenamiento urbano de los pueblos ha sido relevante desde los primeros trabajos realizados sobre poblaciones pastoriles andinas. Así, en el pionero trabajo de Métraux (1936) sobre los Chipayas de Carangas, el autor señala que el edificio de la Iglesia Católica que se alza en el pueblo, es el único edificio común a todos los *ayllus*. Otra referencia significativa en relación con una de las cuestiones que forman parte del problema de esta tesis, constituye el trabajo de Tomasi (2011), en el pueblo de Susques. Si bien este autor ha concentrado su investigación en el análisis de los sistemas de asentamiento y movilidad de las familias en el campo, ocupa parte de su trabajo el rol integrador que posee el pueblo, articulando a las familias en una unidad más o menos cohesiva (Tomasi, 2011). Para

¹ En pueblos en los que hay una presencia activa de la actividad agrícola, la limpieza de canales suele ser otra de las actividades que reúnen a la población como colectivo y que generalmente se realiza a partir de una organización que responde a la organización de las familias en el campo en “partes” o “parcialidades”. Este es el caso, entre otros, de lo descrito por Castro (1994) para el pueblo de Toconce, en el norte de Chile.

ello, se vale no solamente de la descripción de las prácticas rituales que allí se realizan, como vimos en algunas referencias anteriores, sino que se ocupa particularmente de describir las implicancias que en este sentido tienen su organización espacial y sus arquitecturas, cuestiones ambas de especial relevancia para el problema planteado en esta tesis. Lo que nos interesa destacar aquí es el rol que el autor supone tiene el pueblo en la configuración de una cierta entidad comunitaria, “es independiente de la fuerza o la injerencia que puedan tener las instituciones comunitarias” (Tomasi, 2011:186). Vale la pena volver entonces sobre lo planteado en el acápite anterior en relación con el modo en el que aquí intentaremos desandar los sentidos que posee la propia noción de comunidad en el contexto nativo en simultáneo a la discusión acerca del rol que la Comunidad como personería jurídica posee en el desarrollo de la institucionalidad del pueblo.

En lo que respecta a la organización del espacio doméstico de las familias, podemos ver como en el caso de Santa Rosa de los Pastos Grandes, estudiado por Abeledo (2008), el pueblo forma parte del sistema de movilidades pastoriles debido a que se encuentra localizado en la vega que se utiliza en el verano para la pastura de la hacienda. En este caso, la reunión de las unidades domésticas pastoriles locales, que se da esporádicamente, posee una motivación que no es ritual sino, en principio, productiva. Las casas de las personas se ordenan en el espacio del pueblo, de acuerdo con su pertenencia a cada unidad doméstica pastoril y los derechos que éstas poseen sobre las pasturas en la vega. En este contexto, aun cuando el pueblo implique una concentración de asentamientos, la forma mediante la cual éstos se organizan plantea una continuidad con las lógicas que han sido constituidas, en principio, en el campo. De hecho, el pueblo se constituye como reunión de las unidades domésticas, en tanto, siguiendo al autor, es la unidad doméstica la que posee un rol preponderante en la organización social del espacio¹.

Como se desprende del caso anterior en referencia a la organización urbana de los pueblos, existen otros casos en los que las casas tienden a replicar en el pueblo el ordenamiento que poseen en el campo. En Qaqachacka, Bolivia, Arnold planteó que el pueblo es el “centro ceremonial compartido por los seis *ayllus* menores y las casas allí presentes se agrupan en aglomerados de acuerdo con la pertenencia de las familias a cada uno de los seis *ayllus*...” (1998:43) (Figura 1.1).

¹ En la misma línea, Göbel (2002), plantea que existe una identidad local (vinculada a los sitios de pastoreo) que es mucho más fuerte que la comunitaria, y de hecho refiere al carácter temporario de esa comunidad. Así, ‘la comunidad’ resulta una construcción que lejos de ser inmanente, ‘emerge’ en ciertos contextos y momentos.

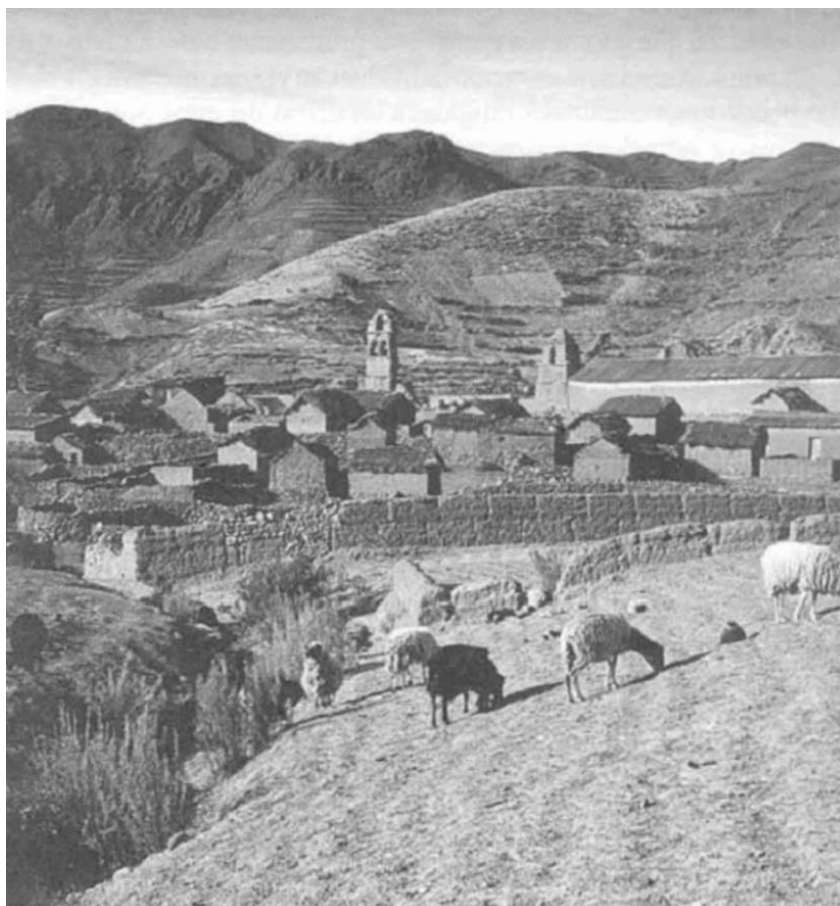


Figura 1.1. Pueblo de Qaqachaka, Bolivia, en 1986, con la visible presencia de la Iglesia dentro de la arquitectura del poblado. (Tomado de: Arnold, 2008).

De acuerdo a este esquema, podemos comprender que existe un ordenamiento del pueblo que responde a la repartición de las parcelas por *ayllu*, es decir que hay una organización del espacio que sostiene la lógica de división productiva (de división de las áreas de pasturas) y social (en función de los lugares de pertenencia de cada *ayllu*) del área rural, pero que en buena medida la reproduce en función de la construcción colectiva de una territorialidad continua. En este sentido, Abercrombie ha planteado, en referencia al pueblo de Santa Bárbara de K'ulta, también en Bolivia (Figura 1.2), que:

“El pueblo en su conjunto es una especie de diagrama condensado del espacio social del conjunto de K'ulta, con vecindarios separados que se dividen entre los ayllus de K'ulta y una línea diagonal de este a oeste pasando por la plaza y que separa las antiguas mitades” (2006:484).

A su vez, en línea con otra de las cuestiones que recurrentemente ha aparecido en diferentes trabajos que enfatizaron la organización dual del espacio andino. Como observó Isbell (2005) en Perú, la organización de la “aldea” puede comprenderse a través de relaciones de espejo

entre las dos partes que la componen y que ella analiza a partir de la reproducción de la “complementariedad andina”.

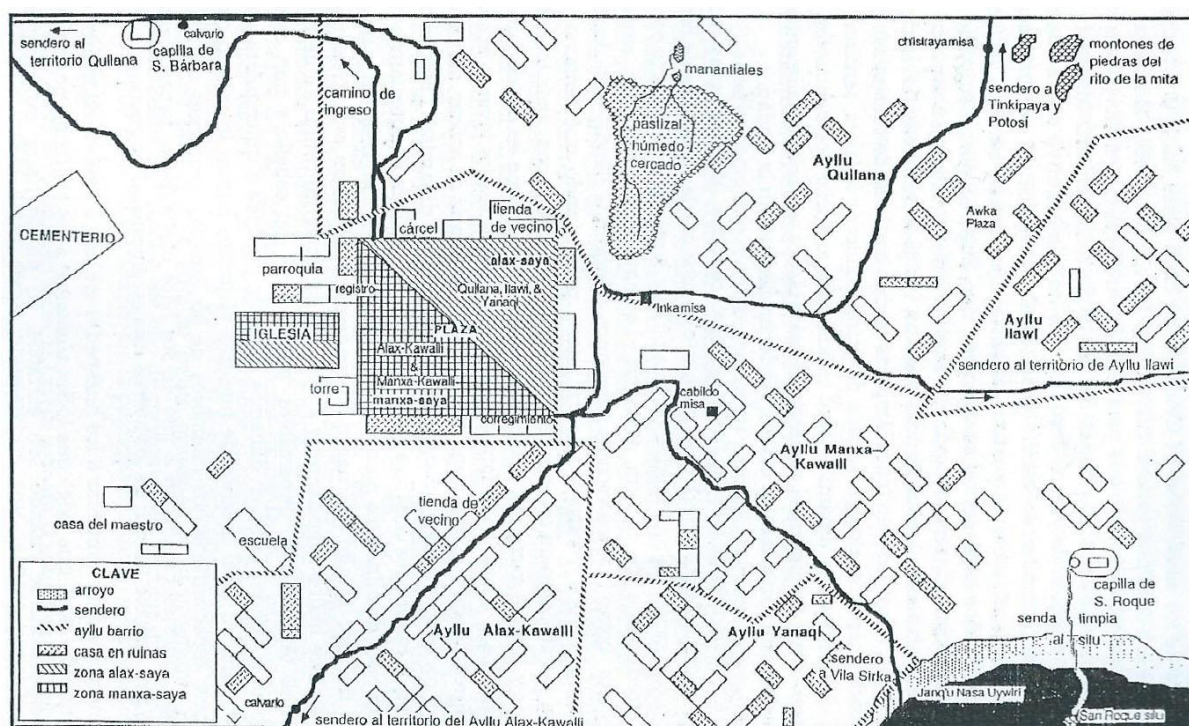


Figura 1.2. Plano del pueblo de Santa Bárbara de K'ulta, Bolivia donde se observa la distribución del espacio residencial e incluso áreas delimitadas en sitios comunes como por ejemplo, la plaza. (Tomado de: Abercrombie, 2006 [1998]).

Sin embargo, a partir de los casos que pudimos observar en el contexto de la Puna de Atacama, -el de Susques analizado por Tomasi (2011) y nuestro propio trabajo en Coranzulí-, notamos que la organización urbana de los poblados no responde en la actualidad a la división entre las *secciones* o grupos de parentesco constituidos en el campo¹. Sin embargo, esto se manifiesta, muchas veces, en el modo en el que se desarrollan los rituales colectivos. Un ejemplo de ello es el *carnaval* (Tomasi, 2011): luego de varios días de recorrido por las casas en el campo, las secciones norte y sur, se ‘encuentran’ en el pueblo para una instancia común de la fiesta. Por otra parte, sin embargo, sí encontramos una organización dual en el poblado de El Toro, que forma parte de la Comisión Municipal de Coranzulí, que se da en relación con una división religiosa entre evangélicos y católicos (Segato, 1991).

¹ En el caso de Susques, Tomasi (2011) registró, a partir del trabajo etnográfico que históricamente las primeras casas en el pueblo fueron construidas a uno y otro lado de la Capilla, de acuerdo con la pertenencia a la *sección norte* o *sur*.

Sin embargo, la conformación de los pueblos ‘es más’ que la reunión de las casas de las familias en tanto son los sitios en los que, como adelantamos, en el contexto republicano se han instalado las diferentes instituciones correspondientes a la estructura estatal en sus diferentes escalas (nacional, provincial, local), no sólo en la Argentina sino en otros países como Chile, Bolivia y Perú. La injerencia que éstas tuvieron en la génesis material de los pueblos, y especialmente, en la inserción de las familias de pastores en lógica institucional les ha valido de su segunda clasificación, a la que nos referiremos a continuación.

El pueblo y el estado: el lugar de la estatalidad

En el citado trabajo de Abercrombie en Bolivia, el autor plantea que:

“El traslado [por los españoles de los indios a los pueblos de reducción] era pues equivalente a una técnica de amnesia, para alejar a los indios de su pasado. Y la anulación activa de la memoria codificada en el espacio de vida (y el espacio conmemorativo de los lugares funerarios) se llevaba a cabo mediante la demolición” (2006 [1998]:308 -aclaración entre corchetes propia-).

La sedentarización de los grupos pastoriles tiene su germen en las reducciones de indios del período colonial¹. Como propone el autor, además de posibilitar el control físico de la población y regular el pago de tributos, las reducciones implicaban la ruptura de un patrón de ocupación del espacio que no sólo era parte de un modo de vida sino que se trataba de una forma constitutiva de una historia y un presente sociales². En este sentido, el rol que los estados han tenido en la progresiva urbanización de los grupos pastoriles no es un problema exclusivo ni del estado moderno, ni de los Andes. Se trata de una problemática observada en distintos lugares del mundo, y en particular en el contexto americano, desde la colonia.

“Toledo reiteró el vínculo entre el antiguo sistema de poblamiento disperso, la borrachera, y la idolatría, clarificando la conexión entre la vida nucleada en pueblos, la sobriedad y la virtud cristiana” (Abercrombie (2006[1998]:319)

Resulta razonable, en línea con las ideas de Abercrombie (2006[1998]), que los pueblos de pastores en los Andes, cuyo desarrollo ha estado asociado a las prácticas estatales coloniales y

¹ Como señalamos en la Introducción, Coranzulí y los pueblos del oriente atacameño en la actual Puna de Jujuy no estuvieron sometidos de un modo directo a las políticas reduccionales sino que se mantuvieron en sus márgenes. En otras palabras, no se constituyeron como “pueblos de indios” durante la colonia.

² También otros autores como Gose (2008) han puesto el foco en la ruptura histórica que persiguieron los españoles en América con la política reduccional para la cual particularmente las prácticas mortuorias y sus lugares significaban una amenaza. Como plantea el autor, uno de los éxitos más significativos de las políticas coloniales fue lograr que los entierros comiencen a hacerse en los atrios de las Iglesias (Gose, 2008:139).

republicanas, hayan sido descriptos en gran parte de los trabajos citados, como lugares de la “estatalidad”. Los pueblos han sido los lugares donde se instalaron las instituciones de las administraciones coloniales, principalmente la Iglesia, así como también posteriormente las de los estados nacionales. Así, Abercrombie (2006[1998]) se refiere al pueblo de Santa Bárbara de K’ulta como un “espacio fronterizo”. Lo caracteriza como un ámbito en el que se encuentran, por un lado, un proyecto mediado por el plano, manifiesto de las ideas de urbanidad promovidas por la administración colonial y, por el otro, de las coordenadas espacio-temporales mediante las cuales los K’ulteños producen sus casas y sus espacios. Mientras que los pueblos están mediados por criterios urbanos que se constituyen desde el plano estatal, también poseen un criterio de organización urbana que, como vimos, puede asociarse a las lógicas de articulación y separación de las distintas unidades domésticas en el campo.

En esta misma línea que articula la forma urbana de los pueblos, su arquitectura y sus sentidos sociales, Allen (2008), en su trabajo en Colquepata, en los Andes peruanos, clasifica al pueblo como el ámbito de lo “mestizo” que se diferencia de la vida en el *ayllu*¹:

“cuando uno desciende a Colquepata (...) el pueblo se visualiza como un amontonamiento de techos, algunos de tejas rojas, la mayoría de aluminio corrugado o calamina, y unos pocos de paja. A medida que el camino continúa descendiendo, los techos desaparecen de la vista. Unos minutos más tarde, el sendero se une con la carretera y uno ingresa a Colquepata, por su avenida principal, descendiendo por una colina, pasando por el nuevo mercado, hasta llegar a la plaza del pueblo (...) Pasar por esta especie de cañón de casas, después de haber permanecido largo tiempo en la puna, suscita la sensación de llegar a una ciudad; de ingresar a un mundo nuevo y diferente” (2008:25).

La descripción que hace la autora visibiliza parte del rol que posee la arquitectura y la forma física del poblado en la transformación de los sentidos sobre la vida en el campo y por aquellos asociados a la urbanidad. Si bien iremos avanzando sobre estas cuestiones a lo largo de la tesis, resulta relevante destacar aquí el modo en que no sólo las condiciones físicas y ambientales del espacio sino también las arquitecturas, los materiales, y la forma urbana de los poblados ha intervenido en la transformación de ciertos modos de vida. Particularmente, han sido

¹ Se debe tener en cuenta que esta clasificación entre mestizos e indígenas se ha dado frecuentemente en el contexto de los Andes peruanos (Alber, 1999) asociada a la figura del ‘mestizo’ que proviene de la estructura social colonial. En el contexto actual, los mestizos suelen ser los ‘forasteros’ o inmigrantes que llegaron a los pueblos especialmente a comienzos del siglo XX. Tal como también ha notado Cánepa Koch (1998) en su trabajo en Paucartambo, Perú, los ‘mestizos’ son quienes viven en los pueblos y que generalmente adueñan las tierras en las que trabajan los indígenas, o la “gente del campo”.

significativas para definir las formas en las que los pueblos son clasificados tanto desde el punto de vista nativo como en la producción académica. Así, la idea de una “vida civilizada” que sólo es posible de ser llevada a cabo en el pueblo, aparece también en este trabajo. La propia autora plantea que, en clave local, “ser gente civilizada significa vivir en un pueblo y dedicarse al comercio. Significa que uno vende, pero no consume coca (al menos en público) y que uno habla y escribe castellano, aún si el quechua es hablado en el hogar” (2008:28).

Resulta necesario en este punto observar que pueblos han sido leídos en este ‘papel’, en el contexto de la Puna de Atacama, en función de lo que veremos en el próximo capítulo sobre las particularidades de los procesos de estatalización de Coranzulí. La “estatalidad” de los pueblos de pastores en el contexto andino estuvo estrechamente ligada a los procesos de formación de los estados nacionales respectivos, cuyas coyunturas particulares y políticas sobre estos espacios han sido diferentes¹. Uno de los primeros trabajos que se ocupó de la descripción de un pueblo puneño fue realizado por Bolsi y Gutiérrez (1974), en Susques. En él, los autores definieron al pueblo como una “respuesta a la organización política, económica y religiosa de sus habitantes, es un alojamiento temporario y centro de servicios mínimos” (1974:19). En este sentido, los autores reconocen su origen en un centro de peregrinación para la población pastoril dispersa que posteriormente ha sido atravesado por las instituciones estatales y la infraestructura de servicios que allí se desarrolló como proceso necesario para su integración como localidad dentro de un sistema de poblados regionales, provinciales y nacionales (Figura 1.3). Es interesante remarcar que como epílogo de su trabajo (uno de los primeros que en el contexto nacional se ocupó de la descripción de los poblados puneños), los autores plantean una discusión acerca de la tensión que en la actualidad del momento se daba entre lo que llaman la “comunidad de Susques y su inserción en nuestra estructura social” (Bolsi y Gutiérrez, 1974:28). Esta tensión que aquí se plantea en relación con los procesos de identificación social puede leerse, a su vez, a la luz de las tensiones que en el propio pueblo se expresan entre su existencia como centro comunitario comprensible en una clave local principalmente pastoril, y su rol como centro “transformador” de los modos de vida en pos del desarrollo de una condición cívica.

¹ En este sentido, también es diferencial la incidencia que el ‘espacio andino’ tiene en cada uno de estos países, tanto a nivel geográfico y demográfico como de desarrollo económico. Así, podemos encontrar incluso desde el punto de vista de la estatalidad, entre otras, grandes diferencias entre lo que podríamos llamar ‘el espacio andino peruano’ y el argentino (Benedetti, 2005).

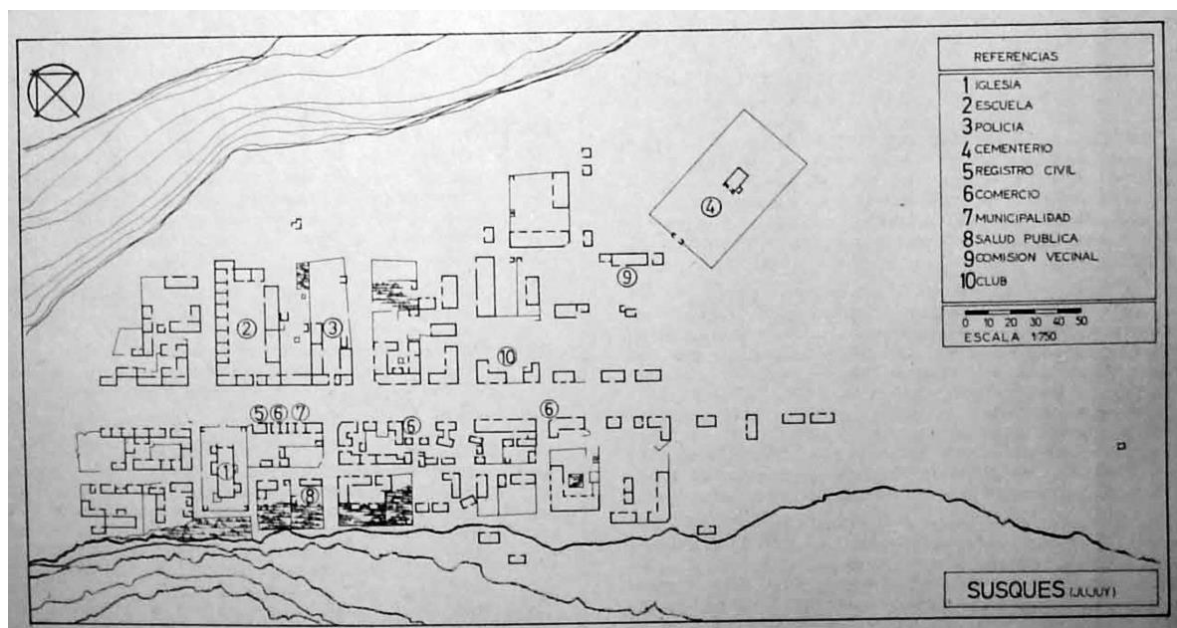


Figura 1.3. Plano de Susques elaborado por Bolsi y Gutiérrez en la década de 1970 con indicación de la localización de sus principales instituciones públicas (Tomado de: Bolsi y Gutiérrez, 1974).

Rotondaro (1991) se enfocó en el estudio de la arquitectura y sistemas de asentamiento en el departamento de Rinconada, en el área de reserva de biósfera correspondiente al Monumento Natural de la Laguna de los Pozuelos¹. Allí, clasificó a los centros poblados, fundamentalmente, como centros de servicios en los que si bien no reconoce una población estable, se da una presencia temporaria de los miembros de las distintas “unidades productivas domésticas” motivados principalmente por la presencia allí de las diferentes institucionales asociadas a la estructura estatal:

“Los centros de servicios funcionan como polos de atracción para múltiples actividades: asistencia educacional y sanitaria, correos y comunicaciones, registro civil, fiestas patronales y religiosas, administración pública, fuerzas de seguridad, intercambio comercial y de información, albergue, provisión de alimentos y materiales, elecciones, censos, sedes y actos políticos” (1991:72).

Es interesante, sin embargo, destacar el rol que el autor le otorga a las poblaciones locales en la propia configuración del pueblo aun cuando, de acuerdo con su propia descripción, la que prima es una organización del espacio “acorde a las pautas de planificación estatal político-administrativa, de desarrollo económico o combinación de varios de ellos” (1991:75). Así,

¹ La Laguna de los Pozuelos, situada a 50km de la ciudad de Abra Pampa ha sido declarada como Monumento Natural y Reserva de Biósfera en 1981. Actualmente se encuentra bajo jurisdicción de la Administración de Parques Nacionales.

destaca que con o sin colaboración institucional, es la propia comunidad la que frecuentemente construye su centro vecinal, su iglesia, las acequias, las sedes partidarias, canchas de fútbol, almacenes, clubes, cementerios, etc.

El trabajo de Göbel, en Huancar, resalta la idea del pueblo como un lugar al cual la población pastoril acudía sólo en ciertos momentos e inclusive sugiere que el cambio hacia la existencia de una población permanente se ha dado recién en la última década, aun cuando la iglesia y la escuela hayan sido instaladas allí en la década de 1930. En este sentido, resulta interesante que la autora sitúe en el eje de la transformación de los patrones de asentamiento, la cuestión productiva. De acuerdo con sus observaciones, aquellas familias que aun crían ganado sólo acuden al pueblo en ciertos momentos, rituales y comerciales: compra de mercadería, reuniones de la junta vecinal, festividades, etc. Por otra parte, las familias que sí viven de un modo más o menos permanente en Huancar son aquellas que han abandonado la actividad pastoril. Asimismo, esta aparente transformación en lo productivo, implica cambios en lo que respecta a los hábitos cotidianos y a las relaciones interpersonales. Siguiendo a Göbel,

“El pueblo, en cambio, es una ventana a el “mundo de abajo”. Es el lugar por el que pasan los foráneos (políticos, representantes de instituciones estatales y eclesiásticas, etc.) y en el que permanecen durante el ciclo escolar los maestros. Como destacan los pastores, casi todas las familias que viven permanentemente en el pueblo han adoptado algunos hábitos urbanos; por ejemplo, permanecen casi todo el día dentro de sus casas, no comen mucha carne de llama, toman gaseosa y se visten con pantalones jeans y zapatillas” (2002:275).

Este fragmento nos invita a revisar algunas dicotomías que, con sus matices, han sido sostenidas por buena parte de los trabajos que desde la etnografía han abordado la cuestión de los pueblos en el contexto del trabajo con distintas comunidades en los Andes. En primer lugar, debemos destacar la cuestión física, que en este contexto particular se traduce en la diferenciación altitudinal: el ‘mundo de arriba’ y el ‘mundo de abajo’; la vida en los cerros y la vida en los valles. Retomando el fragmento del trabajo de Göbel, el pueblo es la “ventana” que vincula ambos ‘mundos’. Más allá de que las diferencias altitudinales existan de hecho, la idea de la existencia de dos mundos plantea una relación entre una determinada condición físico-ambiental y un cierto universo de prácticas, sentidos, actores y relaciones que exceden la cuestión estrictamente productiva y que incluso trascienden una verdadera separación espacial¹.

¹ Si bien el trabajo de Göbel da cuenta de las complejidades que cada uno de esos ‘mundos’ poseen, en especial en relación con el contexto pastoril, sus prácticas y sus asentamientos, resulta sugerente la relación que se da entre el uso de este tipo de clasificaciones y la posible asociación directa entre un determinado entorno ambiental y un

Por último, como referencia Göbel (2002), se trata más bien de una diferenciación entre “experiencias cotidianas”. El pueblo es entonces aquel lugar donde se insertan nuevos actores sociales vinculados con las instituciones estatales y religiosas, los que son clasificados en clave de foráneos. El ‘adentro’ y el ‘afuera’; lo ‘interno’ y lo ‘externo’, son así otras de las aparentes oposiciones que se manifiestan en el contexto del pueblo. Finalmente, la ruralidad y la urbanidad aparecen como el fin último del desarrollo del pueblo, como aquel lugar que posibilitaría el devenir de una vida urbana que rompe con los lazos comunitarios propios de la vida en el campo. Esto resulta especialmente relevante, en línea con lo que nos interesa problematizar en esta tesis, para abordar la transformación de los patrones de asentamiento y los modos de vida de las familias de pastores con un proceso inacabado y multicausal.

Como sostiene Tomasi para el caso del pueblo de Susques, en Jujuy, “El pueblo puede ser entonces el espacio de la escuela y de otras instituciones públicas. En definitiva es, más que cualquier otro, el espacio de la presencia y la acción del estado” (2011:187). En este sentido, el autor enfatiza el rol que, al menos en el caso Argentino, ha tenido principalmente el estado en la redefinición de buena parte de los patrones de asentamiento pastoriles en pos de una mayor estancia en el pueblo. Aun en este contexto, resulta relevante retomar para el problema aquí planteado que, de acuerdo con Tomasi, los pueblos no pueden ser considerados como esferas escindidas del modo en el que se constituye la espacialidad pastoril sino que por el contrario se trata de espacios complementarios que, en cierto modo, “se definen mutuamente” (2011:188).

Cierre

Pastores y estados, el campo y el pueblo: opuestos y complementarios

En este capítulo analizamos algunos de los antecedentes principales que nos permiten insertar el problema de esta tesis en el marco de dos campos de discusión: (1) el de la relación entre los pastores y los estados, y (2) el de los sistemas de asentamientos pastoriles.

En un nivel general, hemos retomado aquellos planteos que han dado cuenta de la conflictividad presente entre los espacios de los pastores (particularmente asociada a su movilidad) y los

universo de prácticas y sentidos. Esta cuestión nos vuelve a colocar de cara a un cierto énfasis en lo ambiental propio de las investigaciones realizadas mayormente en la década de 1970. que si bien ha sido superado en el trabajo de la autora (así como también en gran parte de los trabajos etnográficos realizados principalmente en las últimas décadas del siglo XX) persiste en muchos de los sentidos comunes y en las asociaciones que tanto desde el contexto nativo como académico se tienden a sostener a la hora de aproximarnos a las problemáticas del mundo social desde el espacio.

espacios constituidos por y para la administración de los estados, para luego observar las particularidades que esta relación ha tenido en el contexto cordillerano argentino y, especialmente, en el espacio andino.

Pastores y estados

Resulta relevante destacar la condición dinámica que han tenido los pastores a lo largo del tiempo, la que posibilitó el sostenimiento de una cierta concepción y uso del espacio aún en el marco de su inserción a las estructuras administrativas de los estados en distintos momentos y contextos. Así, es esta condición de los pastores la que ha posibilitado su relación con las estructuras administrativas estatales y, en particular, con la condición sedentaria que estas han propiciado para sus poblaciones, de un modo complejo y conflictivo, en el que las agencias de las personas resultan particularmente relevantes. En este sentido es que, retomando a Khazanov (1994) es necesario entender estos procesos desde su especificidad y desde los propios términos que atraviesan y definen los modos de vida de cada grupo social.

La movilidad de los pastores y sus dinámicas de asentamiento múltiple son cuestiones centrales para problematizar su relación conflictiva con los estados. Como vimos, no solamente han implicado una dificultad para la administración estatal y sus políticas respecto del control físico e impositivo de la población bajo su dominio, sino también (y especialmente), problemas para su inserción en un sistema clasificatorio, en términos de Anderson (2000), de la ficción que define la existencia del estado (Abrams, 1988).

Observamos, entonces, que muchas de estas tensiones han sido objeto de análisis en diferentes trabajos realizados sobre grupos pastoriles en la Argentina. Con sus diferentes formas e incluso denominaciones, los pastores, los crianceros, los puesteros, han sido grupos poblacionales para las estructuras ciudadanas, políticas y mercantiles propiciadas desde la hegemonía estatal. La condición fronteriza del espacio cordillerano y, a su vez, las características dinámicas de sus poblaciones hicieron que las acciones llevadas a cabo en este ámbito hayan estado atravesadas por una fuerte militarización y por un intenso proceso de nacionalización de la población ejecutado a través de la presencia institucional.

Desde esta perspectiva encontramos, también, una serie de aspectos comunes en lo que respecta a la organización social de los grupos pastoriles que han sido problemáticas para los estados. La familia y la comunidad como claves de la organización de la espacialidad pastoril, poseen

un rol protagónico en buena parte de los trabajos analizados, aunque no han sido consideradas de un modo homogéneo. En este sentido, y para continuar abonando a la idea de considerar a los grupos pastores desde su complejidad, ni la familia ni la comunidad han sido, tampoco, unidades organizativas constantes ni estáticas entre los distintos grupos, ni entre los distintos momentos históricos que han atravesado. Sin embargo, para los estados, se constituyeron, simultáneamente, como partes de un problema clasificatorio en términos socio-políticos, y de un problema espacial concreto, asociado muchas veces al control de su asentamiento, su producción y de las formas de propiedad de la tierra.

El campo y el pueblo

De esta manera, ante un escenario en el cual la organización socio-espacial de las áreas pastoriles resultó un problema para la estructura estatal, descubrimos la centralidad que los pueblos han tenido, especialmente, en los Andes Centrales. Su rol como aquellos espacios en los que las tensiones entre diferentes unidades organizativas sociales y espaciales se exponen, los coloca en un lugar privilegiado en términos del análisis de la relación pastores-estados. Así, ha sido la propia bibliografía especializada, la que construyó nuevas clasificaciones para las poblaciones pastoriles y sus pueblos en los Andes, las que necesariamente tendrán que ser interpeladas por el desarrollo de esta tesis.

El objetivo de realizar un primer abordaje a éstas aquí tuvo que ver con la intención de reconstruir buena parte de los discursos que ya han sido elaborados sobre los pueblos en una bibliografía que persiguió, en buena medida, exaltar muchas de las cuestiones referidas al ámbito rural. Así, las miradas sobre los pueblos que aquí reproducimos ponen de manifiesto parte de las oposiciones que esta tesis intentará desandar. Acaso, ¿pueden los pueblos ser comprendidos lugares de lo colectivo en un sentido que tiende a articular grupos y dinámicas sociales que, en definitiva, se constituyen en el ámbito rural? O bien ¿pueden, por el contrario, ser considerados lugares transformadores de esas mismas relaciones a la luz de los vínculos que han ido estableciendo estas poblaciones con los estados? Como vimos, los pueblos pueden ser, entonces, los espacios de la ritualidad que participan de la movilidad de las familias de pastores desde un sentido colectivo, o bien pueden ser los lugares donde se construye la frontera con el estado y, por lo tanto, la ‘ilusión’ de una vida cívica en los términos en los que ésta es producida por el propio sistema estado.

El modo en el que intentaremos comprender a los pueblos como lugares en esta tesis partirá del supuesto de que ambas afirmaciones son dos ‘caras de la misma moneda’. En este sentido, ni las conformaciones sociales, ni, por lo tanto, espaciales y materiales se constituyen como entidades inmutables a lo largo del tiempo, así como tampoco pueden ser definidas de modo unívoco. Como observamos en este capítulo, el campo y el pueblo no son simplemente porciones finitas del espacio que se articulan desde su condición física, sino que son categorías nativas definidas a través de formas de organización, relaciones, sentidos y prácticas del espacio que los trascienden y los atraviesan constantemente.

En el capítulo que sigue intentaremos reconstruir la trayectoria de los procesos de inserción de Coranzulí en la estatalidad. Ésta constituye, sin dudas, una experiencia singular dentro del contexto que definimos aquí entre los pueblos de pastores andinos y las estructuras administrativas de los estados. Así, a medida que vayamos desentrañando los intereses, las tensiones y las negociaciones que han atravesado los procesos históricos en el área, estaremos simultáneamente pensando en cómo aquellos modos de comprender, producir y habitar el espacio que aquí presentamos, han sido redefinidos en el pueblo en función otros lazos sociales, políticos, económicos, impuestos por el estado. Pero también (y especialmente), atenderemos a cómo es también es el propio pueblo, como lugar, el que ha tensionado dichas imposiciones y operado de manera compleja en la definición de las relaciones entre los pastores puneños, -y coranzuleños en particular- y el estado argentino.

Capítulo Dos

Coranzulí en la estatalidad. Del siglo XIX al hoy.

“Ni durante el largo período de dominación boliviana, ni en la época, más reciente, en la que la Puna de Atacama ha estado sujeta a la jurisdicción de Chile, no hay un ejemplo, Señor Ministro, de que las autoridades de uno y otro país, se hayan preocupado de arrancar las inteligencias al oscuro imperio del ignoratismo. Mientras tanto, en toda esta región decretada hoy día Territorio Federal, en los núcleos de población así como en las quebradas adyacentes, existen grupos de familias cuyos hijos, analfabetos como sus padres, ofrecen el triste espectáculo de rebaños humanos en el medio del desierto”¹.

Coranzulí se localiza en el ámbito de la Puna, aquella construcción regional asociada a la porción del altiplano andino que hoy se localiza dentro de los límites del territorio nacional argentino (Benedetti, 2005). Más precisamente, podemos decir que Coranzulí forma parte del sector de la Puna que, desde el siglo XIX, se denominó como Puna de Atacama, en referencia a las tierras altoandinas que se encontraban en disputa entre Chile y la Argentina. En este sentido, del mismo modo que lo planteamos en el capítulo anterior para el espacio andino, la construcción geo-histórica de la Puna y en particular de la Puna de Atacama, impide definirla como un área homogéneamente delimitada. Es por eso que, si bien utilizaremos estas categorías para analizar distintos procesos políticos llevados a cabo a lo largo de los siglos XIX y XX en el área, nos referiremos, en general, al contexto geográfico, político y social en el que está inmerso Coranzulí como el ‘espacio puneño’.

La relación de este espacio con las estructuras administrativas, desde la colonia hasta nuestros días, ha sido sumamente dinámica. Sus variaciones y conflictividades han estado asociadas, en buena medida, a la condición fronteriza que esta área ha sostenido tanto en términos geográficos como políticos respecto de dichas estructuras. A lo largo del período republicano, y particularmente hacia finales del siglo XIX, la llamada Puna de Atacama ha sido incorporada, sucesivamente, a los territorios de tres estados: Bolivia, Chile y la Argentina. Desde cada uno de ellos se intentó construir soberanía sobre el área, procurando establecer límites, clasificaciones, jerarquías e instituciones sobre su espacio, en función de operar sobre las

¹Memoria del Ministerio del Interior. Tomo II, anexos, Buenos Aires. Taller tipográfico de la penitenciaría Nacional, 1900. Comunicación emitida por el Gobernador Gral. Daniel Cerri al Ministro del Interior, desde Salta, mayo de 1900. P.: 422.

pertenencias y dinámicas de la población local. En este contexto, como vimos en el Capítulo 1, aquellos pueblos que hasta entonces eran lugares para los pastores, se constituyeron, también, en lugares para el estado. Comprender las vicisitudes de su construcción como tales, será la premisa que atraviese este capítulo a la luz del problema planteado en esta tesis.

En este marco, el objetivo de este capítulo es analizar las relaciones que se establecieron entre los pastores puneños y las agencias estatales a lo largo del período republicano, atendiendo a las diferentes unidades geo-históricas de las que su espacio formó parte. Se ordena en cuatro ejes. El primero se conforma a partir de los relatos de los primeros viajeros que recorrieron el área desde finales del siglo XIX, dando cuenta de las características de sus poblaciones y espacios. Las categorías sociales y espaciales que en este marco se construyeron, son centrales para comprender, de un modo paralelo, cómo se desplegaron allí las diferentes políticas estatales. Los siguientes tres ejes están estructurados de acuerdo con un criterio cronológico. El segundo eje corresponde al siglo XIX, cuando en el contexto de las independencias latinoamericanas el área formó parte de los estados nacionales de Bolivia y posteriormente de Chile, definiendo un territorio en disputa: el de la Puna de Atacama. Los otros dos ejes corresponden temporalmente al siglo XX, período particularmente relevante para esta tesis, en tanto aborda el período desde su incorporación al estado argentino hasta el presente. Así, el tercer eje se extiende desde 1900 hasta 1943, en correspondencia con la construcción política del Territorio Nacional de Los Andes. El cuarto, desde dicha fecha a la actualidad, iniciándose con la disolución de Los Andes y la consecuente incorporación del Departamento de Susques a la provincia de Jujuy. Especialmente en estos últimos ejes, haremos hincapié en el rol que en cada una de estas conformaciones ha tenido Coranzulí.

El foco de estos cuatro ejes estará puesto en el análisis de las estrategias de despliegue de las estructuras político-administrativas en el área con un énfasis en su dimensión espacial. Analizaremos de qué manera el estado se ha hecho presente en el área y, de un modo recíproco, comprenderemos cómo su espacio se estatalizó. Esto implica adentrarnos al estudio de múltiples agencias y actores que allí entraron en contacto pero sin embargo operan en sus mismos marcos regulatorios (Corrigan y Sayer, 2007), los que incluso exceden a la propia estructura del estado, tal como sucede con la actividad minera y las iglesias católica y evangélica.

En este sentido, si bien la atención del capítulo estará puesta en intentar reconocer, para cada momento, las voces de los agentes del estado y los sentidos e intereses que permearon sus acciones, buscaremos reconocer también en dicho proceso, las agencias de los actores locales que operaron sobre las propias acciones estatales, planteando diferentes instancias de conflicto, resistencia y negociación.

Metodología y fuentes utilizadas

La condición fronteriza respecto de los centros de poder político que el área ha tenido para las sucesivas administraciones estatales que allí intervinieron, implicó un desafío metodológico de construcción de datos provenientes de distintas fuentes de información cuya existencia y disponibilidad ha sido, muchas veces, incompleta. En este sentido, la estrategia metodológica adoptada en este capítulo ha sido la de articular registros documentales de distintas características y procedencias, intentando reconstruir, por un lado, una cronología lo más continua posible de acuerdo con los ejes presentados y, por el otro, dar cuenta de los intereses e intenciones principales que han tenido las agencias estatales sobre el espacio puneño y sus poblaciones, atendiendo también a las agencias de estas últimas. A continuación, describiremos los diferentes conjuntos de fuentes trabajados y el modo en el que serán articuladas en este capítulo, a partir de los cuatro ejes presentados.

Para este primer eje, tomaremos la información propiciada por los relatos producidos por viajeros que recorrieron el área desde finales del siglo XIX y en las primeras décadas del XX. Los relatos de viajeros permiten comprender cómo se caracterizó al espacio puneño y a su población, desde la perspectiva homogeneizadora del estado nacional (Segato, 2008). Analizarlos resulta relevante para este capítulo en tanto han influido, en algunos casos de manera directa o bien indirectamente, en las políticas desplegadas por el estado nacional en el área y en la construcción de muchos sentidos comunes que, aun al día de hoy, persisten sobre sus espacios y sus poblaciones. En particular, las obras producidas por los viajeros que exploraron la Puna de Atacama fueron analizadas por distintos investigadores (Benedetti, 2003, 2005 y 2014; Castro, 2007; Tomasi, 2015)¹.

¹ En general, los relatos de viajeros y sus análisis conforman un corpus de trabajos desarrollados en el marco de la Geografía Histórica. Especialmente a partir de las perspectivas poscoloniales (Tomasi, 2015), se ha indagado, particularmente, sobre las características de estas producciones como parte de las diferentes estrategias y dispositivos mediante los cuales se “institucionalizan imágenes” (Lois, 1999).

Conforme a la bibliografía recién citada, decidimos ordenar estos relatos de acuerdo a dos tipos, basados principalmente en las características de los viajeros y las condiciones de enunciación de sus obras. El primero, que llamaremos funcionarios, corresponde a los informes producidos en el marco de misiones oficiales o encomiendas directas de una agencia estatal. El segundo grupo es el que corresponde a los que llamaremos expedicionarios. En general, se trataba de científicos que si bien no fueron enviados directos del estado, estaban articulados a organismos oficiales a partir del interés de estos últimos por construir conocimiento sobre el espacio puneño. Entre estos dos grupos hemos seleccionado algunos autores cuyos escritos recorreremos con atención. Su elección dentro de un contexto de producciones que es más amplio¹ tuvo que ver con tomar aquellos que, por las fechas de su viaje, por su rol jerárquico en la estructura estatal, o bien por la riqueza y minuciosidad de sus descripciones, se atienen de un modo más adecuado a los objetivos de este capítulo. Detallaremos su elección en el acápite correspondiente.

El segundo eje responde a un recorte temporal que, si bien resulta relevante para el problema de esta investigación, no constituye su eje central, que se focaliza en la relación entre los pastores coranzuleños y el estado argentino. Es por ello que para reconstruir este proceso histórico nos apoyaremos en los trabajos realizados por aquellos investigadores que se concentraron en el estudio de la trayectoria del área en el siglo XIX (Sanhueza Tohá, 2001; Faberman y Gil Montero, 2002; Gil Montero, 2002; Sanhueza Tohá y Gundermann, 2007; Gil Montero, 2007; Delgado, 2008; Alonso Barros, 2008; entre otros).

El tercer eje de este capítulo estará definido cronológicamente por el período 1900-1943. Estará apoyado, fundamentalmente, en el corpus documental inédito que constituyen los Libros Copiadores del Territorio Nacional de Los Andes, que comprenden las comunicaciones sostenidas entre las autoridades del Poder Ejecutivo Nacional y de la Gobernación de Los Andes durante la primera mitad del siglo XX. Este se encuentra localizado en el Archivo Intermedio que forma parte del Archivo General de la Nación (en adelante AGN), y está ordenado en la “Serie Histórica III”. Dentro de este corpus documental hemos podido encontrar, también, correspondencia emitida por los pobladores de dicho Territorio, al Gobernador o, en algunos casos, directamente al Poder Ejecutivo Nacional.

¹ Las trayectorias de cada uno de los viajeros que recorrió los Andes y sus producciones fue analizada en profundidad por Benedetti (2003 y 2005).

Finalmente, el cuarto eje, estará enfocado al análisis de la documentación relativa a las comunicaciones, legislaciones y acciones institucionales producidas por el Gobierno de la Provincia de Jujuy en el Departamento de Susques. En primer lugar, nos encontramos con la documentación localizada en el Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy (en adelante, AHPJ), que forma parte del Expediente N°145, Letra N, Año 1957. Allí se compendia parte de la documentación referida a la cuestión limítrofe y a la condición de propiedad de las tierras que el Poder Ejecutivo Nacional cede a la provincia de Jujuy en función de que esta incorpore al Departamento de Susques a la estructura administrativa provincial. En segundo lugar, hemos realizado una revisión del catálogo de expedientes de las Cámaras Penales del Archivo Judicial de la Provincia de Jujuy, Tomo II (de 1920 a 1980), en función de registrar acciones judiciales llevadas a cabo en el Departamento de Susques y en Coranzulí en particular. En tercer lugar, nos encontramos con el expediente relativo a la conformación de la Comunidad Aborigen de Coranzulí (Expediente 0757-0513), localizado en la Dirección Provincial de Inmuebles de Jujuy.

Asimismo, las fuentes inéditas señaladas para estos dos últimos ejes, han sido articuladas con fuentes editas. Entre ellas, podemos destacar las siguientes memorias ministeriales: Memoria del Ministerio del Interior, Tomo II, del año 1900 y la Memoria de la Dirección Nacional de Vialidad de año 1933. Asimismo, recurriremos a los informes de resultados de los Censos de población de Territorios Nacionales de 1912 y 1920 y los Censos Nacionales de Población de 1914, 1947, 1960, 1970, 1980, 1991, 2001 y 2010. Específicamente para el caso de Coranzulí, complementaremos la información censal con la obtenida a partir de los relevamientos de Atención Primaria para la Salud, localizados en la Unidad Sanitaria de Coranzulí que se extiende entre los años 2001 y 2014.

Fuentes locales

Párrafo aparte merecen las fuentes inéditas a las que hemos tenido acceso a partir del trabajo de campo sostenido llevado a cabo en Coranzulí. Particularmente en este capítulo nos referiremos a dos conjuntos. El primero está conformado por el *Libro Histórico de la Escuela N°362 “Héroes de Malvinas” de Coranzulí*¹. Se trata de un libro en el que los sucesivos directores de la escuela de Coranzulí han escrito sus memorias y sus actividades diarias con un detalle minucioso. En él, las autoridades escolares no sólo dan cuenta de las actividades que se realizan

¹ Hemos podido acceder a la lectura de este material gracias a la gentileza de la actual directora de la Escuela Primaria de Coranzulí, Nirma Lamas, quien posee actualmente el libro en custodia.

en el ámbito educativo, sino que también expresan muchas de sus vivencias e impresiones asociadas a la vida en el pueblo, en general. La extensión de este registro va desde el año 1933 a 1965, aunque es probable que la fecha de inicio haya sido previa, en tanto el libro evidencia la falta de sus primeras hojas, motivo por el cual tampoco hemos podido conocer las motivaciones o demandas que llevaron a la escritura del documento. Del mismo modo, si bien la finalización del libro es en el año 1965, tampoco tenemos conocimiento sobre si esta práctica de registro continuó haciéndose en otro soporte, aunque sí sabemos, a partir de la indagación oral a las autoridades actuales de la escuela, que no se continúa haciendo en la actualidad.

El segundo conjunto de fuentes locales son los documentos gráficos y escritos ubicados en el área administrativa de la Comisión Municipal de Coranzulí, a las que hemos accedido gracias a la gentileza de su Comisionado Municipal. Este se compone de ordenanzas municipales, notas de pedido y legislaciones locales, que nos permitirán tener una primera aproximación a las acciones de la Comisión Municipal de Coranzulí.

Estos dos últimos conjuntos de fuentes serán particularmente relevantes para problematizar la acción del estado directamente en el pueblo, y reconocer las voces de los agentes que han operado de un modo directo en el espacio local, formando parte, en definitiva, del entramado social coranzuleño.

Como se puede observar, cada uno de los corpus documentales consultados posee diferentes características y nos ofrecen distintos tipos de información, desde datos estadísticos producidos por el estado, hasta expresiones directas de inquietudes o intereses de los pobladores locales plasmados en sus cartas y escritos dirigidos a las autoridades estatales. El modo en el que nos hemos aproximado a cada uno de ellos procuró un trabajo de crítica interna que buscó diferenciar los enunciadores y los contextos de producción de cada una de las fuentes. Sin perjuicio de ello, su articulación se debe a la voluntad de realizar una “lectura etnográfica de las fuentes” (Bourdieu, 2004 [1962]; Bourgois, 1995) que nos permita, desde su articulación, ‘completar’ aquellos vacíos de información que generan los datos estadísticos o los informes oficiales, con otro tipo de registros que posibiliten nuestra aproximación a la trayectoria histórica del área desde distintos “planos de emergencia” (*sensu* Foucault, 1969). Esto de ningún modo ha implicado igualar las distintas fuentes en un contexto absolutamente atravesado por relaciones de poder asimétricas, asociadas a la construcción de soberanía estatal en el área.

Por el contrario, reconocer las distintas superficies de aparición de cada uno de los discursos, acciones y dispositivos que estas evidencian, reconociendo sus puntos de contacto y también sus tensiones y discontinuidades, nos permite dar cuenta de la complejidad del entramado de prácticas, actores e intereses que históricamente operaron en la Puna.

La mirada oficial sobre el espacio puneño en los primeros viajeros

La literatura de viajeros que recorrió la Puna desde 1860 y hasta la década de 1940¹, constituye un corpus de información valioso para comprender aquello que desde los estados se comenzó a conocer sobre el espacio, la población y sus modos de vida. Los discursos que se elaboraron en estos trabajos no sólo tuvieron una notable persistencia en el tiempo, sino que también forman parte de las acciones que el estado, en particular el argentino, llevó a cabo en el área. En definitiva, podemos pensar en el efecto que, en términos de Foucault (2012), ejercen las palabras sobre “las cosas” y comprender la construcción de estas ideas y discursos como partes de la acción del propio entramado estatal. La construcción de una determinada concepción del espacio y su materialización, implica entonces para el estado, la conformación de un límite y una consecuente exclusión (Das y Poole, 2008)². La Puna, tal como ha sido enunciada por los viajeros y funcionarios que la recorrieron, constituye un ámbito que queda por fuera de ese límite, que no es posible de ser controlado, ni clasificado. En este contexto, estos discursos definieron sentidos y categorías que, en muchos casos, guiaron las estrategias de conformación de una nueva realidad espacial (*sensu* Anderson, 1993 [1983]) que posibilitaría hacer de la Puna un espacio reconocible como parte de una totalidad nacional.

Dentro del grupo de viajeros que denominamos ‘funcionarios’, analizaremos los relatos producidos por: Alejandro Bertrand (1885) primer enviado del gobierno chileno; Eduardo Holmberg (1900), uno de los primeros enviados argentinos, por la de la Dirección de Agricultura y Ganadería del Ministerio de Agricultura de la República Argentina; y Daniel Cerri (1903), primer Gobernador del Territorio Nacional de Los Andes. Debemos destacar que de la totalidad de 25 viajeros que han recorrido el área, sólo Cerri, llegó a Coranzulí (Benedetti, 2005). Es por ello que muchas de las referencias que utilizaremos estarán basadas en las visitas

¹ La totalidad de estas obras fue analizada por Benedetti (2005). Se trata de un corpus de 25 obras publicadas, la mayoría de ellas en la Argentina.

² “En esta visión de vida política, el estado es concebido como un proyecto siempre incompleto que debe ser constantemente enunciado e imaginado, invocándolo salvaje, lo vacío y el caos que no sólo yace por fuera de los límites de su jurisdicción, sino que además es una amenaza desde dentro” (Daas y Poole, 2008:23).

y descripciones realizadas sobre la población de Susques. La cercanía de este poblado con el de Coranzulí, las relaciones que mantuvieron históricamente y que se mantienen al día de hoy entre sus poblaciones, lo constituyen como el caso más cercano para poder reconstruir parte de los procesos históricos que lo atravesaron, ante la ausencia de documentación específica. Asimismo, debemos contemplar que Susques ha sido la cabecera del Departamento Norte del Territorio Nacional de Los Andes y del actual Departamento de Susques en Jujuy, ambas entidades dentro de las que se inscribió Coranzulí.

Dentro del segundo grupo de viajeros, ‘exploradores’, nos enfocaremos en los escritos de Eric Boman (1991 [1908]), etnógrafo sueco que recorrió la Puna de Atacama en dos oportunidades desde su desembarco en la Argentina en 1888: la primera como parte de una expedición científica sueca (en 1901) y la segunda en el marco de una expedición francesa, en 1903 (Benedetti, 2005). Asimismo, nos referiremos en los próximos ejes a algunas de las descripciones e ideas producidas por Juan Carlos Dávalos, poeta y narrador salteño, hijo de un funcionario de la Gobernación (Arturo Dávalos), cuyos escritos fueron publicados en la prensa escrita en la década de 1930 (Tomasi, 2015)¹. A partir de estos, podremos dar cuenta de la extensión y persistencia de las ideas construidas sobre la Puna antes y durante su anexión, varias décadas más tarde.

En lo que sigue articularemos las ideas, descripciones e imágenes construidas por estos dos grupos de viajeros en dos ejes temáticos:

(1) “sobre las personas y su condición cívica”, en el que abordaremos el modo en el que los pastores atacameños fueron decodificados por el estado en tanto sujetos.

(2) “sobre sus espacios y el rol de los pueblos”, nos introduce en la problemática de la sedentarización y el modo en el que la movilidad pastoril se constituyó como un problema para la administración estatal. La introducción que aquí haremos a la categoría de pueblo será relevante para el análisis que sigue y particularmente para el problema planteado en esta tesis sobre la conformación de Coranzulí como lugar.

Sobre las personas y su condición cívica

La sucesión de pertenencias nacionales que tuvo el área puneña en el siglo XIX y hasta comienzos del siglo XX, implicaron que la preocupación de las sucesivas administraciones

¹ Hemos accedido a este documento gracias a la gentileza de Jorge Tomasi.

estatales que intervinieron, estuviera puesta en definir la condición ciudadana de los pastores, categorizados como “indios”. En este marco, los cuestionamientos sobre los sentidos acerca de la nacionalidad de la población, su conocimiento sobre el estado y su condición ciudadana, aparecieron en el eje de los primeros relatos producidos por funcionarios, particularmente los de Bertrand (1885) y Holmberg (1900).

“Sobre su nacionalidad tampoco poseen estos indios opinión arraigada; algo saben de la guerra chileno-boliviana, pero la incluyen en el término jenérico [sic] de *revolución*, que están acostumbrados a oír [sic] citar a todos los forasteros que cruzan su frío desierto” (Bertrand, 1885:277)

“En totalidad estos individuos son de raza americana, y muchos de ellos conservan su tipo de descendientes de los antiguos aimarás o atacameños” (Holmberg, 1900:69)

“El amor a la patria no existe en él aún [el indio de las punas], por lo que ha cambiado frecuentemente su nacionalidad, pero pronto despertará ese sentimiento, cuando reconozca a la vieja madre, que lo vuelve a recoger” (Holmberg, 1900:71)

En estos relatos, la problemática sobre la pertenencia nacional de la población puneña aparece asociada a la de pertenencias a diferentes soberanías estado-nacionales experimentada por el área y en relación con esta, la alusión a un aparente desconocimiento sobre la estatalidad por parte de los “indios”. Un paso más allá de estas apreciaciones lo dio un relato de Boman (1991 [1908]), quien también plantea la problemática de la nacionalidad, pero, en este caso esta no se apoya en supuestos sobre el desconocimiento por parte de los pobladores, sino que se basa en la experiencia concreta:

“Estos indios han sido siempre casi independientes de las tres repúblicas que los rodean, Bolivia, Chile y Argentina. Cuando este último país quiso, en 1901, tomar posesión de su nuevo territorio, el primer gobernador, un general, hizo un viaje alrededor de la Puna para izar [sic] la bandera argentina en los diferentes pueblitos de los indios. Llegó con una pequeña escolta a Susques, pero la bandera fue quemada, y el gobernador y su escolta debieron retirarse tan rápido como pudieron, con el fin de no ser expulsados a pedradas por los indios. Últimamente, el gobernador actual, Sr. Teniente Coronel Nicolás Menéndez, por su firmeza y su bondad, ha conseguido someter a esos hijos del desierto que aman su libertad y su independencia.” (Boman, 1991 [1908]:418-420 -el subrayado es nuestro-).

Es interesante notar en este relato, el sostenimiento de las categorías de “indios” para referirse a la población local destacando su “independencia” asociada a su residencia en el “desierto”. Finalmente, el episodio narrado expresa una acción concreta realizada por los pobladores de

Susques para evitar la inserción allí de las autoridades argentinas, lo cual nos permite pensar que, lejos de considerar las condiciones de la población como características de su “ignorancia” sobre el estado, existió un conocimiento sobre el que se ejerció una cierta “capacidad de maniobra” (Delgado, 2003). Vale la pena pensar en el rol que la propia condición nómada de los pastores, que hasta entonces no había sido perseguida de un modo efectivo por los estados, ha tenido en el desarrollo de estas capacidades y posibilidades. En este contexto, Holmberg (1900) destacó la movilidad de los pastores y describió sus dinámicas anuales, en las que se alternaban los asentamientos por él conocidos (los poblados) y los sitios desconocidos (en sus palabras “improvisados”) en los cerros:

“El habitante de la puna no reside todo el año en el mismo lugar, a pesar de tener poblaciones, porque el clima y el suelo le obligan a ser nómada. En verano y en primavera vive en ranchos o abrigos improvisados en las quebradas, y caza vicuñas, guanacos y chinchillas. En el invierno vive en Antofagasta, Pastos Grandes o Susquis, donde consume todas sus provisiones y ganancias.” (1900:32)

En este contexto, observaremos en los próximos acápites, cómo los pueblos, comprendidos por los viajeros como aquellos lugares a los que la población que vivía “en las quebradas”, acudía sólo en momentos específicos, fueron concebidos como sitios ‘visibles’ a los que el estado podía acceder. Aun cuando se tratase, para entonces, de “caseríos” considerados insignificantes en términos de su desarrollo urbano y permaneciesen la mayor parte del tiempo vacíos, puede observarse en los relatos que presentaremos, una valoración desde los intereses del estado que los diferenciaban positivamente de la inaccesibilidad y el desconocimiento que implicaba para los funcionarios y exploradores, la vida en los cerros.

Sobre sus espacios y el rol de los pueblos

Las primeras impresiones que el espacio puneño causó en los viajeros han sido relatadas por Boman (1991 [1908]) de manera elocuente:

“La impresión que produce la Puna en el viajero es tan extraña que no se la creería real. Uno se siente alejado de la tierra; casi parece que se atraviesa, al paso lento de la mula extenuada, un país lunar. La desnudez de esta naturaleza es horrorosa: se transforma todo en sombrío, taciturno; no se ríe ya; se tiene el pecho atenazado por este aire respirable apenas (...) Los europeos no pueden quedarse mucho tiempo en la Puna sin sentirse invadidos por una melancolía que provoca a veces desarreglos (mentales) cerebrales. Una de las cosas que tiene más influencia sobre el europeo es tal vez la ausencia de vegetación verde” (1991 [1908]:414-416 -el subrayado es nuestro-).

Vemos en este relato la referencia a las características ambientales de la Puna que definen la extrañeza del viajero, para quien la “desnudez” del ambiente resulta insoportable. En este marco, descarta las posibilidades de vida civilizada (“europea”) a la vez que no hace referencia alguna al poblamiento existente. Es en este sentido que la llegada a los pueblos resulta relevante en estos relatos, en tanto es allí donde los viajeros esperan encontrar a los pobladores y ante la negativa, manifiestan la dificultad que observan para su control. Cerri (1903) sugirió esto al llegar a Coranzulí.

“Los nativos, bolivianos puros, no habitan el caserío, estacionan en las vegas con sus rebaños de llamas, ovejas y cabras. (...) Dadas las dificultades para practicar un minucioso censo y debido a la desconfianza de los habitantes, por el momento no ha sido posible establecer una cifra exacta sobre su número y estado (...) Estos viven casi escondidos entre las quebradas, profundos barrancos, recodos de cerros, etc., donde encuentren un poco de pasto y agua para sus pequeños rebaños de cabras o llamas” (Cerri, 1903:41).

En este contexto, los pueblos a los que estos viajeros arribaban en sus expediciones eran descriptos como sitios generalmente “vacíos” o “abandonados”. En otro fragmento Boman afirma, al llegar a Susques, lo siguiente:

“El pueblo estaba desierto; no se veía ni un ser viviente. Envié al gendarme y a uno de los muleteros para ver si en el pueblo no había habitantes. Ellos van a examinar todas las chozas, pero no encuentran a nadie. Todo estaba desierto. La mayor parte de los indios vienen al pueblo sólo para las fiestas o las asambleas, pero sin embargo había algunos a mi llegada, pues mis hombres encontraron fuego en varias casas. Estos indios habían huido al ver mi caravana que descendía el sendero que lleva a sus viviendas (Boman 1991 [1908]:425).

Es interesante cómo se destaca la condición desértica del pueblo, atribuyendo un doble sentido a las dinámicas de la población. El primero tiene que ver con el rol que tenían los pueblos para los “indios”, incluso previamente a la intervención del estado, como lugares de “fiestas o asambleas”. El segundo se desprende de la aparente “huida” de los pobladores al ver la caravana de Boman: el pueblo es el lugar de alcance de la estatalidad que, para entonces, era rechazada por la población local. Sin embargo, aquellas fiestas y ocasiones puntuales que motivaban la reunión de las poblaciones en los pueblos no estaban medidas, únicamente, por lazos colectivos entre familias sino que estaban asociadas a la institucionalidad de la iglesia católica. Así, Cerri sostuvo sobre los días de fiesta en los pueblos:

“Esos raros días son para ellos grandes fiestas; hay casamientos, bautismos, procesiones para algún santuario especial colocado en la cima de la montaña; se bebe, se baila, se come y masca

coca con exceso. Ruegan a Dios con verdadero fervor, para que alivie sus dolores, sus miserias; después abandonan la aldea y vuelven a sus quebradas a cuidar de sus rebaños, abrigando la esperanza de que sus males serán remediados. Las capillitas, oratorios y cementerios, son contruidos entre todo el vecindario poniéndose a contribución; unos con su trabajo acarreado el material de construcción y otros, más ricos, con la venta de cueros o tejidos, etc” (Cerri, 1903:42).

En estos relatos podemos ver la tensión entre, por un lado, los pueblos como aquellos lugares a los que la población pastoril acudía en momentos puntuales y por el otro, los pueblos como aquellos lugares en los que eran capaces de operar las autoridades de las instituciones del estado. Como observamos en el capítulo anterior, estas miradas, contruidas en las primeras décadas del siglo XX, encuentran algunas continuidades con las ideas que desde el campo académico se han realizado sobre los pueblos andinos. Consideramos que la conflictividad que estas dos ‘lecturas’ sobre los pueblos poseen en su puesta en relación, requiere de vías de análisis que visibilicen sus complejidades, a través de las propias trayectorias de las personas.

En este mismo sentido, debemos abordar las tensiones que existen en estos discursos entre el aparente desconocimiento de la población acerca de su nacionalidad y el rechazo explícito a la autoridad nacional que evidencia, por el contrario, un conocimiento (y un manejo) de la estatalidad. Así, debemos contemplar que, en relación con la organización política de los estados nacionales desde el siglo XIX, el área puneña puede considerarse como fronteriza respecto de los centros de poder político que estaban aún en proceso de formación y consolidación. Sin embargo, esto no implica que los pastores hayan ignorado las estructuras estatales y su institucionalidad, así como tampoco que el estado haya impuesto un despliegue institucional que haya impactado de un modo contundente en el desarrollo de sus vidas de un momento al otro. Las trayectorias de las personas y de sus espacios ha sido compleja y sus clasificaciones conceptuales, nos conducen a pensar en la hibridez de sus construcciones (*sensu* Barros y Zusman, 1999), cuestión sobre la que iremos avanzando a lo largo de esta tesis.

A continuación será necesario recorrer la trayectoria histórica que ha tenido Coranzulí y la Puna de Atacama desde el siglo XIX, como instancias en las cuales esta tensión comienza a operar de una manera directa en el espacio.

Coranzulí en las disputas por la Puna de Atacama en el siglo XIX

En Latinoamérica, el siglo XIX se caracterizó por ser el período en el que se llevaron a cabo desde las primeras revoluciones ante los regímenes coloniales, hasta las declaratorias y procesos constitucionales que culminaron con la independencia de la mayoría de sus actuales países (Azcuay Ameghino, 2004)¹. Sin embargo, desde la ruptura con la autoridad real y las primeras declaraciones de la independencia, otros procesos extensos se dieron en torno a la conformación política, económica y social de los estados nacionales². Bolivia, Chile y la Argentina, tuvieron sus particularidades en el proceso de consolidación de un poder nacional y de un territorio delimitado, en el que el rol de las elites económicas ha sido central. Mientras que los dos primeros sostuvieron parte de su consolidación en función de los intereses del sector minero, el caso argentino estuvo fundamentalmente a cargo de los sectores ganaderos y comerciantes que lograron imponer sus intereses en el poder político (Oszlak, 2012). En lo que respecta a la consolidación del territorio nacional, fue el vasto territorio argentino el que más tardó en consolidarse de los tres, atravesando prolongadas guerras civiles (Benedetti, 2005).

La Puna de Atacama fue la incorporación territorial más tardía que realizó la Argentina, cuando buena parte del proceso de expansión fronteriza y delimitación territorial ya había culminado³. Esta condición resulta especialmente significativa para el problema planteado en esta tesis por al menos dos motivos: (1) la inserción de la Puna de Atacama -dentro de la que se inscribe Coranzulí- a la estructura administrativa e institucional del estado argentino es reciente respecto de la que han tenido otros espacios y grupos; (2) las experiencias nacionales previas del área (a

¹ Estos movimientos independentistas dieron origen a la República del Paraguay (1811), a las Provincias Unidas del Río de la Plata (1816), a la República de Bolivia (1825) y a la República Oriental del Uruguay (1828), y a la República de Chile (1818).

² En este sentido, resulta pertinente la clasificación elaborada por Ansaldi y Giordano (2012) sobre el cuádruple (y extenso) proceso de formación que han transitado los estados nacionales en Latinoamérica: la construcción del Estado, la construcción de la Nación, el desarrollo de economías que posibiliten la inserción del estado en el esquema económico capitalista mundial y la definición de una nueva estructura social caracterizada por la clase.

³ Entre 1820 y 1834 el territorio de las Provincias Unidas del Río de la Plata se fue separando en 14 provincias autónomas. Por su parte, el Alto Perú estaba llevando, desde 1824, su proceso de construcción autónoma, que culminó en la conformación de la Confederación Peruano-Boliviana en 1836 (Benedetti, 2005). En este contexto, un primer conflicto entre los intereses de esta confederación y los de las provincias del norte de la Confederación Argentina, dio lugar a la llamada “Guerra con Bolivia”, que culminó con la firma de un tratado de paz en 1839 (Halperin Donghi, 1993). En la zona de contacto entre los espacios argentino y boliviano, en 1821 se produjo la formación de la provincia de Salta, la provincia de Tarija se incorporó al territorio boliviano en 1824 y Jujuy se conformó como provincia autónoma en 1834. Por su parte, en lo que respecta al oeste, Chile había considerado a la Cordillera de Los Andes como su límite oriental desde la sanción de su constitución nacional en 1822. Sin embargo, desde 1850 se inició un período de negociaciones con la Argentina por el trazado del límite compartido en el marco del cual, en 1899, que se acordó la anexión de la Puna de Atacama al territorio nacional argentino.

Bolivia y Chile) han tenido implicancias concretas en los procesos de negociación que, desde el siglo XX, se dieron entre las poblaciones pastoriles locales y las agencias estatales.

En este sentido, la trayectoria republicana del espacio puneño a lo largo del siglo XIX resulta relevante para problematizar la singular experiencia de inserción estatal de Coranzulí y en particular, el conocimiento que sus propios pobladores poseían respecto del sistema estatal y las disputas interestatales sobre la soberanía territorial. A continuación, nos referiremos al período en el que el área formó parte del territorio boliviano y luego haremos lo propio con el período chileno, en el marco de las disputas por la Puna de Atacama que se dieron durante la Guerra del Pacífico. Finalmente, describiremos el proceso llevado a cabo a través de la firma del Laudo Buchanan, que culminó con la anexión del sector oriental de Atacama a la Argentina.

El periodo boliviano

En 1825, tras la declaración de la independencia de Bolivia, la porción del altiplano andino que durante el período colonial perteneció al Corregimiento de Atacama, comenzó a formar parte del territorio de dicho país, dependiendo administrativamente de Potosí (Benedetti, 2005; Sanhueza Tohá y Gundermann, 2007). En términos geopolíticos, la incorporación del área al estado boliviano llevó a la constitución de dos provincias, la del “litoral”, desde la que se controlaba la costa del Pacífico, y la del “interior”, que incluía el territorio que durante la colonia había pertenecido al Corregimiento de Atacama (Sanhueza Tohá, 2001).

Las políticas reduccionales sobre el área habían sido escasas durante el período colonial. Por este motivo, la organización dispersa de los asentamientos hizo que sea muy costoso para el gobierno boliviano llevar el registro de la población y recaudar los tributos indígenas (Gil Montero, 2007). El tributo fue establecido en Atacama en 1829, sin embargo, su condición ha sido diferencial respecto del resto del territorio boliviano. De acuerdo con Sanhueza Tohá (2001) esto se debió a que se trató de un área doblemente fronteriza: respecto del centro de poder político provincial, localizado en Potosí, y como frontera geográfica, localizada en el límite interestatal con Chile y la Argentina (Figura 2.1).

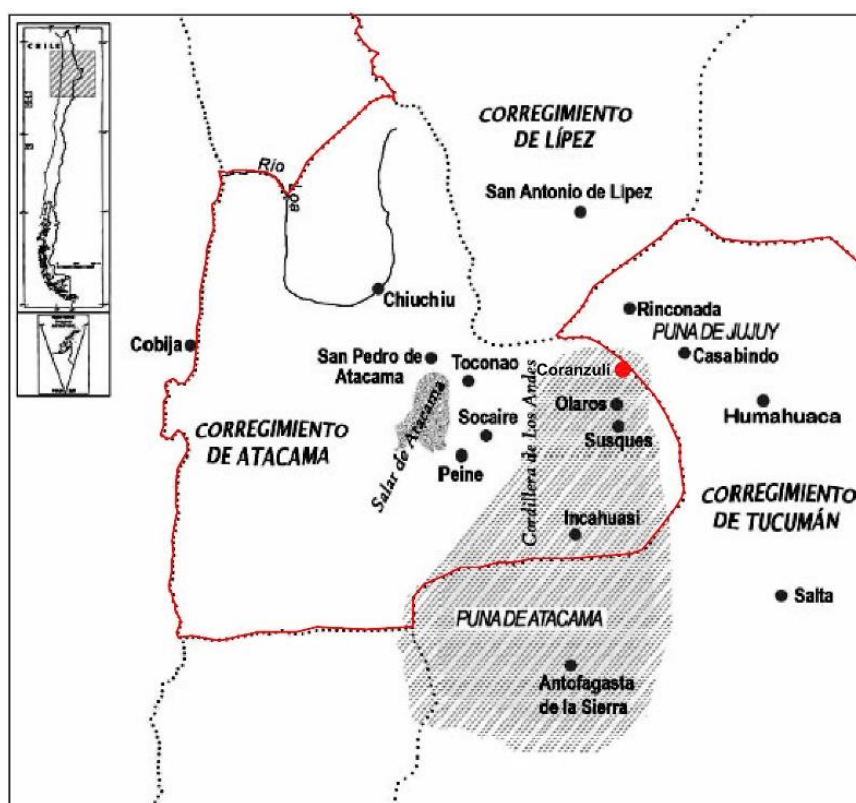


Figura 2.1. Mapa del Corregimiento de Atacama durante el período colonial. En rojo, la localización de Coranzulí y el límite aproximado del área que pasó a formar parte de Bolivia en 1825 (Fuente: tomado de Sanhueza (2008) en base a los límites coloniales establecidos por Hidalgo, 1982, con agregados propios).

Las ideas y clasificaciones que se elaboraron sobre su población, asociadas a la movilidad como dificultad central para el cobro de tributos, condujeron a que las políticas efectivas de cobro de aranceles sean escasas¹. En este marco, podemos pensar en la capacidad de maniobra que poseían los pobladores locales que resultaban, las más de las veces, exentos del pago de aranceles por falta de dispositivos de control estatales que puedan cuantificar y clasificar a la población atacameña (Sanhueza Tohá, 2001). Asimismo, las propias autoridades provinciales fueron quienes solicitaron rebajas y exenciones al gobierno central, preocupadas por la amenaza de la migración de esta población fronteriza a Chile o la Argentina, donde no se cobraba contribución indígena.

¹ El dispositivo de control fiscal más efectivo fue mediado por la Iglesia Católica, a través de los registros que los Libros Parroquiales de San Pedro de Atacama. En estos, era la utilización de la categoría de “indio” en el registro poblacional, la que regulaba quienes debían o no, pagar el tributo.

Sin embargo, estas no eran tierras que, por entonces, estos dos últimos países quisieran disputar (Benedetti, 2005), fundamentalmente porque no se poseía un interés económico, porque tenía una población era escasa y sobre la cual, en el marco de las regulaciones estatales de Chile y la Argentina, no podía cobrarse tributo. En este sentido, la propia conformación de la categoría Puna de Atacama no tiene lugar sino hasta la Guerra del Pacífico, episodio bélico a través del cual el área adquirió entidad territorial e interés por parte de los estados chileno y posteriormente argentino¹.

La Puna de Atacama en la Guerra del Pacífico

El avance de la frontera de Chile hacia el norte iniciado en 1879, fue el puntapié para la Guerra del Pacífico, que lo enfrentó a Bolivia y a Perú. El conflicto entre Chile y Bolivia se extendió hasta 1884, cuando firmaron un pacto de tregua. Entre otras cuestiones, condujo a la cesión de derechos sobre la Puna de Atacama por parte de Bolivia a Chile. Este último ocupó militarmente su área y se apropió de buena parte del aparato burocrático boliviano (Alonso Barros, 2008). Sin embargo, aun en el marco de la ocupación chilena, Bolivia sostuvo su soberanía mediante el intento de cobro de tributos indígenas y la elección de autoridades locales (Benedetti, 2005).

Esto nos enfrenta a un período de superposiciones y demandas de los distintos países y también de la población local, que se sostuvo incluso hasta la primera década del siglo XX. Como ha planteado Delgado:

“Más allá de las presiones o violencia ejercida sobre ellos, los habitantes midieron los costos o beneficios provocados por el Estado Soberano de cada momento sobre la economía pastoril y su suplemento de movilidad espacial tradicional, la cual excedía los espacios fronterizos que pretendían instaurar los Estados Nacionales” (Delgado, 2008:4).

De hecho, desde 1879 Chile había instalado un destacamento en San Pedro de Atacama desde el que se iniciaron distintas exploraciones hacia el oriente, en función de controlar el área y conocer sus beneficios económicos (Benedetti, 2005). Mientras tanto, Bolivia continuaba considerándola como parte de su jurisdicción. En efecto, en 1886, el gobierno boliviano declaró por ley esas tierras como parte del territorio de Sud Lípez. Dejando sin efecto dicha medida, en 1887 Chile avanzó militarmente hacia el oriente, con la instalación del destacamento carabinero de Pastos Grandes. Posteriormente, se instalaron otros tres destacamentos en Antofagasta de la

¹ Benedetti (2005) ha propuesto que la construcción geo-histórica de la Puna de Atacama adquiere dicha denominación recién hacia finales del siglo XIX en el marco de la disputa entre Chile y Argentina.

Sierra, Catua y Rosario de Susques (Figura 2.2). En 1888 el área se provincializó, a partir de la creación de la provincia de Antofagasta, quedando el sector oriental bajo la jurisdicción de una de sus nueve subdelegaciones, San Pedro de Atacama.

Como ha planteado Benedetti (2005), los límites territoriales entre Bolivia, Chile y la Argentina (y especialmente entre estos dos últimos), no estaban aún del todo claros. Para entonces, Argentina mantenía sus principales intereses en la ocupación de la Patagonia y, por su parte, Chile los tenía en el control del Pacífico y de la pampa salitrera. En este sentido, el establecimiento de límites definitivos entre estos países estuvo permeado por una serie de negociaciones que procuraron sostener sus respectivos intereses. Así, el tratado de 1881, estableció a la cordillera de los Andes, de norte a sur, hasta el paralelo de latitud 52° como el límite entre ambos países. Sin embargo, las complejidades que presentaba la Puna de Atacama para seguir este criterio, un área altiplánica donde no se lograban distinguir altas cumbres o cursos fluviales que faciliten la demarcación, implicó que la delimitación en el sector norte continúe sin resolverse (Zusman y Hevilla, 2014). Simultáneamente, los conflictos por la soberanía de los territorios del norte entre Bolivia y Chile continuaron en años posteriores a la rendición boliviana en la Guerra del Pacífico. Las disputas entre los tres países dieron, entonces, lugar a una etapa de continuas negociaciones que duró más de una década¹, aunque, finalmente, los intercambios diplomáticos se mantuvieron.

En este contexto, la soberanía sobre la Puna de Atacama no se resolvió sino hasta 1899, cuando se estableció un acuerdo de límites mediado por los Estados Unidos: el Laudo Buchanan (Delgado, 2003)². A partir de la aceptación de la mediación norteamericana por parte de Chile y Argentina, se estableció una comisión de representantes de los tres países que culminó en el acuerdo por la división de la Puna de Atacama: mientras que una superficie de unos 11.000km² permaneció dentro de Chile, una porción mucho mayor, de aproximadamente 64.000km² se incorporó a la Argentina.

¹ El análisis detallado de la serie de tratados que se establecen en esta época entre ambos países fue analizado por Benedetti (2005).

² La intervención de los Estados Unidos en este conflicto puede comprenderse en el marco del panamericanismo impulsado desde la Secretaría de Estado norteamericana desde 1881, como estrategia de consolidación de la influencia de Estados Unidos en Latinoamérica. Este avance reemplazó, en buena medida, el rol preponderante que hasta entonces había ocupado la corona británica en la geopolítica local (Zusman y Hevilla, 2014).



Figura 2.2. Mapa de la República de Chile en 1897. En ese momento, la Puna de Atacama se encontraba bajo su control, tal como se observa en el círculo agregado en rojo. (Fuente: Espinoza, 1897).

La Puna de Atacama después de Buchanan

Este acuerdo dio fin a un largo período de disputas entre Bolivia, Chile y la Argentina que caracterizó buena parte de los comienzos del período republicano en el área. En este sentido, a partir de lo expuesto, podemos observar que la experiencia estatal de la Puna de Atacama durante este período, se dio de un modo parcial. Nuevamente resulta relevante pensar en su ‘doble condición’ fronteriza:

(1) Frontera ‘exterior’. En relación con esta condición, los sucesivos establecimientos de límites estrechamente vinculados a las disputas geopolíticas entre Chile, Bolivia y Argentina, implicaron una fuerte militarización del área.

(2) Frontera ‘interior’. En relación con su distancia al centro de comando territorial, pero también por la ausencia de intereses económicos y la condición efímera que tuvieron las respectivas jurisdicciones estatales allí, condujo a que el siglo XIX en Atacama se caracterice por una escasa presencia de instituciones estatales que operen sobre los modos.

Sin embargo, como venimos viendo ninguna de estas dos condiciones implicó que la población puneña desconociera las estructuras estatales. Por el contrario, en tanto las acciones estatales por parte de Bolivia, Chile y Argentina no eran significativas y las disputas por la jurisdicción del área se encontraban en proceso de negociación, nos encontramos ante un ámbito en el cual, retomando la propuesta de Sanhueza Tohá (2001), la población local que conocía dicha coyuntura tenía la capacidad de sostener sus propias estructuras y ‘maniobrar’ sobre las acciones del estado en función de sus propios intereses.

Un ejemplo de ello es el relatado por esta autora respecto de Cosme Damián Vásquez, *capitán*¹ de Susques. Él habría sido nombrado como agente cantonal de Susques por Bolivia en 1884 y en 1892 ejercía como inspector por la subdelegación chilena en San Pedro de Atacama. Posteriormente, en 1902, fue nombrado por el Gobernador del Territorio de Los Andes como Juez de Paz de Susques (Benedetti, 2005). El caso particular de este agente resulta llamativo, en primer lugar, para pensar en cómo las distintas administraciones estatales adoptaron las jerarquías locales en función del propio despliegue de sus aparatos de regulación: es el *capitán* quien, habiendo sido reconocido como autoridad local, asume como agente del estado en el proceso de inserción de la población en sus estructuras políticas y ciudadanas. Sin embargo, por otro lado, la dinámica a través de la cual este agente cambió su condición de acuerdo con la administración estatal que circunstancialmente ejercía poder sobre el área nos permite, también, pensar en el conocimiento que esta población pudo haber tenido sobre las estructuras estatales e incluso sobre las disputas por entonces existían entre los tres estados. Así, como veremos más adelante, lejos de pensar en que las poblaciones locales “huían” del estado, tal como propuso Boman (1991 [1908]) ante su llegada Susques, podemos sugerir que el acatar a

¹ El *capitán* era el cargo más alto ejercido por autoridades indígenas en los centros poblacionales de la Puna. Su rol era relevante en la mediación de las disputas internas, pero especialmente como interlocutor hacia ‘el afuera’ (Tomasi, 2011).

una u otra autoridad nacional pudo haber estado asociado a los propios intereses y beneficios que la población obtenía de cada estado.

En este contexto, como veremos en los próximos acápites fue recién a partir de 1900, con la incorporación a la Argentina y la creación del Territorio Nacional de Los Andes, que las políticas de control militar y el despliegue del aparato estatal en su conjunto se articularon en una acción política sistemática.

Coranzulí en el Territorio Nacional de Los Andes

Entre 1900 y 1943 Coranzulí formó parte del Territorio Nacional de Los Andes. Este fue el último de los Territorios Nacionales en crearse, mediante la Ley 3.906, promulgada el 13 de enero de 1900. Ese mismo año, un Decreto del Poder Ejecutivo Nacional con fecha 12 de Mayo, procedió a su división interna en tres departamentos, lo que facilitaría el “servicio público”: Departamento de Susques o Norte, Departamento de Pastos Grandes o del Centro y Departamento de Antofagasta de la Sierra o Sud. Posteriormente, se anexó el Departamento de San Antonio de los Cobres (cedido por la provincia de Salta) que funcionó como capital hasta su disolución final, en 1943 (Figura 2.3).

Si como vimos en el acápite anterior, la trayectoria de la Puna de Atacama durante el siglo XIX tuvo que ver con el ordenamiento del mapa geopolítico sudamericano, desde la perspectiva del estado argentino, su conquista y la posterior creación del Territorio Nacional de Los Andes formó parte de un contexto de organización interna de la estructura político-administrativa que otorgó preeminencia al Poder Ejecutivo en el control de las áreas de reciente incorporación.

La incorporación de la Puna de Atacama puede considerarse como el remate de un proceso de expansión territorial que había comenzado en 1878 durante la presidencia de Nicolás Avellaneda y que continuó de un modo intenso en la presidencia de Julio A. Roca, con el principal objetivo de conquistar las tierras hasta entonces habitadas por poblaciones indígenas, tanto hacia el sur como hacia el norte. Producto de estos avances, se habían conformado otros nueve Territorios Nacionales, que fueron establecidos como Gobernaciones: hacia el norte de Buenos Aires las de Chaco, Formosa, Misiones y hacia el sur, La Pampa, Chubut, Neuquén, Río Negro, Santa Cruz y Tierra del Fuego (Figura 2.4). Las entidades geopolíticas que estos territorios conformaban han sido una construcción singular sobre la que debemos plantear

algunas generalidades que luego permitirán comprender, a su vez, las particularidades que, entre estos Territorios, ha tenido Los Andes.



Figura 2.3. Mapa del Territorio de Los Andes con su división departamental, elaborado por la Dirección de Arquitectura del Consejo Nacional de Educación (Fuente: Archivo General de la Nación. Departamento de Documentos Fotográficos. Agregado propio en colores para indicar la división departamental y la localización de Coranzulí).

Los Territorios Nacionales

La legislación nacional que dio lugar a la creación de los Territorios Nacionales se basó en la jurisprudencia de los Estados Unidos de 1787, que contemplaba la creación de unidades

territoriales de una categoría diferente a la de los estados de la unión (Benedetti, 2005). Al menos dos cuestiones que se desprendieron de la legislación norteamericana resultan relevantes de destacar para entender la particularidad que estos tuvieron en el contexto de la escena política nacional:

(1) Se trataba de entidades que poseían un estatus jurídico distinto al de las provincias, en tanto dependían directamente del estado nacional. Esto quiere decir que, como la Capital Federal, eran territorios federales cuyas autoridades eran elegidas por el Poder Ejecutivo Nacional. Esta estructura política posibilitaba un control directo por parte del estado nacional sobre espacios y poblaciones, los que se encontraban en contextos geográficamente alejados de los centros de poder político y que a su vez poseían, en general, la condición crítica de constituirse como fronteras internacionales. En lo que respecta a sus poblaciones, esto implicaba que ejerzan una ciudadanía precaria, que carecía de los derechos políticos que poseían los habitantes de las provincias. En este sentido, podemos comprenderlos también como espacios de ‘frontera interna’, conformados en relación con la presencia del indio. Como ha planteado Boccara para analizar el modelo de la conquista en América, las fronteras “estaban destinadas a unir dos espacios simbólicos: por un lado, el conquistado, poblado de personas civilizadas o en vías de civilización, y por otro, el no sometido que representa el caos, la no-socialización de pueblos ‘sin fe, sin rey y sin ley’” (2005:10). Podemos pensar que, la idea de “personas en vías de civilización” puede asociarse a la condición de la población de los Territorios Nacionales. Sus habitantes, en general, eran considerados indios que mientras permaneciesen bajo dicha categoría, ‘no estaban en condiciones’ para el estado de ejercer una ciudadanía plena.

(2) Se trataba de entidades de condición temporaria. La categoría de Territorio Nacional no suponía permanecer a lo largo del tiempo sino que su provincialización estaba contemplada desde su propia creación, sujeta a su crecimiento demográfico. En la Argentina, el piso demográfico para que esto suceda fue de 30.000 habitantes. La articulación de esta cuestión con lo señalado respecto de su condición política suponía, entonces, una evolución desde un gobierno simple y unificado hasta la complejización que implicaría la federalización (Benedetti, 2005).

Los Territorios Nacionales se provincializaron, casi en su totalidad, durante la década de 1950, siendo el de Tierra del Fuego el último en hacerlo, recién en 1990. El único que no fue constituido como provincia fue Los Andes, cuyo territorio fue finalmente dividido entre las provincias de Catamarca, Salta y Jujuy. Sin embargo, esta no ha sido la única particularidad

que ha tenido el Territorio Nacional de Los Andes con respecto a los nueve restantes. A continuación analizaremos algunas de estas cuestiones que, en línea con el problema planteado para esta tesis, consideramos que son importantes para analizar la relación que, históricamente, han tenido las poblaciones pastoriles locales con las agencias estatales.



Figura 2.4. Mapa de la Argentina de 1941 (Fuente: Boero, 1941. Tomado en Benedetti, 2005).

Las particularidades del Territorio Nacional de Los Andes

La forma de su anexión y creación, las características de su condición de doble frontera internacional y el modo en el que se construyó la adscripción nacional de su población son algunas de las particularidades que nos interesa destacar sobre este Territorio Nacional respecto del resto.

Anexión de la Puna de Atacama y creación del Territorio Nacional de Los Andes

Debemos recordar que, mientras que la incorporación de los nueve primeros territorios nacionales tuvo que ver, en general, con avances fronterizos logrados mediante el enfrentamiento bélico, la anexión de Los Andes fue parte de un triunfo que se dio en el plano diplomático.

Por otro lado, el desconocimiento que se tenía sobre su población y sus características geográficas, incluso hasta varias décadas posteriores a su inclusión en el territorio nacional, colaboró en que no haya habido intentos de explotación económica intensiva o de desplazamientos de población en función de la apropiación de tierras¹, al menos durante las primeras décadas del siglo XX. En este contexto, mientras que los habitantes de otros territorios nacionales habían sido víctimas de políticas de reducción e incluso de exterminio, el tratamiento de la población de Los Andes fue diferencial (Delgado, 2010). Vale decir, esta población no fue ni reducida, ni aniquilada, ni transformada compulsivamente en mano de obra barata.

La doble frontera

El Territorio Nacional de Los Andes se extendía en dos espacios fronterizos: el argentino-chileno y el argentino-boliviano. Cada uno tiene características propias. En relación al primero, su definición y su control es una problemática que ha atravesado a las políticas del estado nacional no solamente en el sector del norte sino a lo largo de toda la cordillera de Los Andes, tal como observamos en el Capítulo 1. El control de los vínculos de intercambio entre los sitios localizados a un lado y a otro de la cordillera que se sostenían, desde tiempos prehispánicos (Nielsen, 1996), se dio de manera diferente en distintos momentos, de acuerdo con los tiempos y preocupaciones de la política internacional y el signo político de los gobiernos locales. Hasta la década de 1930 se trató de lo que Benedetti (2005) llamó como una “frontera libre” donde el tráfico de personas, mercaderías y animales carecía de mayores controles en el contexto de apogeo de un modelo agro-exportador enfocado en la producción agropecuaria de la región Pampeana y que manejaba las relaciones internacionales tanto desde lo político como desde lo comercial en el eje del Atlántico. Hacia el sur, un contexto similar ha sido descrito por Silla (2011). A su vez, ambos autores definen a la década de 1940 como momento en el que se produjo una tendencia de cambio en la política fronteriza. Entonces, la Gendarmería Nacional comenzó a ejercer un control más intenso sobre las fronteras que perjudicó, en muchos casos,

¹ Estas cuestiones serán retomadas en el Capítulo 3.

a las relaciones comerciales y sociales que tanto en el norte como en el sur se establecían entre un lado y el otro de la cordillera.

El espacio fronterizo argentino-boliviano en el norte, tiene como central a la ciudad de La Quiaca. Si bien los límites de Los Andes se encontraban más al sur de la frontera interestatal entre Bolivia y Argentina, resulta relevante mencionarlo porque constituyó el eje de buena parte del desarrollo de vías de comunicación llevado a cabo por parte del estado argentino en el sector norte.

La importancia creciente que la ciudad de La Quiaca y el eje sur-norte han tenido desde comienzos del siglo XX, surgió con la inauguración del tramo del Ferrocarril Central Norte (Ferrocarril General Belgrano) desde Jujuy a La Quiaca en 1908¹ y con la demarcación de límites fronterizos y el establecimiento de la aduana. La definición de este eje y su desarrollo a lo largo del siglo XX, tuvo un gran valor político estratégico, tanto para la provincia de Jujuy como para la región noroeste de la Argentina (Golovanevsky, 2012). Asimismo, implicó importantes cambios en el modo en que el espacio puneño ha ido redefiniendo sus estrategias de movilidad y su articulación con otros sitios, a lo que nos referiremos en el Capítulo 5.

La adscripción nacional: agencias locales y acciones estatales

En este contexto de tardía incorporación a la Argentina y de ‘doble frontera’ internacional, resulta relevante preguntarnos acerca del modo en el que se construyó la adscripción nacional de la población del Territorio Nacional de Los Andes, en un ámbito en el cual los intercambios transfronterizos resultaban significativos.

En primer lugar, siguiendo a Delgado (2008), podemos observar que en los dispositivos censales, desde el I Censo Nacional de Territorios Nacionales de 1905, las poblaciones del Territorio Nacional de Los Andes fueron consideradas bajo la categoría genérica de “habitantes” y no como tribus o parcialidades, como sí sucedió en otros Territorios. Incluso, la referencia a la población local bajo la categoría de “ciudadanos” aparece también en algunas de

¹La consolidación de este eje ferroviario llegará a un punto culmine con la concreción del último tramo en Bolivia, hasta la ciudad de Uyuni en 1925. Es decir que, además de posibilitar la comunicación ferroviaria Salta – Jujuy, y consolidar un eje comunicacional central para esta última a lo largo de la Quebrada de Humahuaca, el Ferrocarril Central Norte representará una conexión internacional clave, consolidando al nodo fronterizo La Quiaca-Villazón.

las primeras comunicaciones oficiales¹ aun cuando, la población de Los Andes no tenía los derechos políticos que sí garantizaba el sistema democrático para los habitantes de las provincias (Benedetti 2005). En otras palabras, no se trataba entonces de “indios a civilizar”, sino de pobladores que ya estaban evangelizados y que habían estado insertos, anteriormente, en estructuras estatales (Delgado 2010).

Así, en Los Andes se expone un contexto de tensión entre diferentes categorías a través de las cuales el estado argentino comienza a clasificar su población y sus espacios: entre “indígenas” y los “ciudadanos”, así como entre las “quebradas”, los “caseríos” y los “pueblos”, tal como fueron referidos en los relatos de los primeros viajeros. Estas clasificaciones pueden ser leídas en clave de la articulación entre ‘lo ajeno’ y ‘lo propio’ que caracterizó buena parte de las disputas que formaron parte de la formación del estado nacional argentino. En este sentido, Delgado (2008) utilizó la categoría de “indio interno” (tomada de Palomeque, 2003) para comprender al indígena puneño, de un modo diferente al de los “indios a civilizar”. En otras palabras, se trataba de una población que, a los ojos del estado, debía ser ‘civilizada’ pero que, sin embargo, poseía una cierta condición de base sobre la cual avanzar. Desde una perspectiva más amplia, podemos pensar en la relevancia de esta condición para analizar este proceso, no sólo en términos de imposiciones por parte del estado, sino como instancia de interacción entre diferentes agencias.

En este contexto, expusimos anteriormente el episodio relatado por Boman (1991 [1908]) sobre la quema de la bandera argentina en Susques. Sin embargo, no podemos pensar a este hecho como un suceso aislado. Consideramos que forma parte de las trayectorias de la población de un área que desde la colonia se había mantenido al margen de políticas reduccionales e, incluso, en buena medida, del pago de tributos. Esta situación se mantuvo a lo largo de todo el siglo XIX, durante el período boliviano y chileno, cuando el resto del territorio argentino, así como también los restantes Territorios Nacionales, ya formaban parte de la estructura estatal nacional y sus lógicas ciudadanas.

¹ AGN, SH III, signatura 43, Carta del Gobernador Nicolás Menéndez al Sr. Cosme Damián Vázquez, del 30 de Julio de 1902, en la que le encomienda el relevamiento censal de la población: “Me es grato dirigirme á Ud. nombrándolo comisionado especial para levantar minuciosamente el censo y vigilar el cumplimiento de la ley de Enrolamiento de los ciudadanos de los Pueblos de Susques, Coranzulí y caseríos de Lari, Olaroz, el Toro y todos los inmediatos a estos...” (el subrayado es nuestro).

Así, en Los Andes, la construcción de un sentido nacional requirió de una fuerte presencia institucional y simbólica que posibilitó, finalmente, el reconocimiento de la autoridad del estado por parte de los pobladores. Sin embargo, esto no fue un proceso simple ni inmediato. En este sentido, una comunicación de 1902 iniciada por el capellán de Susques al segundo Gobernador del Territorio (período 1902-1904), informaba que,

“Mi estimado Gobernador: Contesto, gustoso y complacido á [sic] su fina y atenta carta, deseando el que se encuentre en ésa, sin el disgusto que á [sic] no dudarlo le causará, la noticia de la incomprensible obstinación de la gente ignorante de Coransulis, que á [sic] no dudarlo se háyanse sugestionados por algun ruin y és [sic] por eso que no quieren obedecer á [sic] su legitima autoridad (...)”¹ (el subrayado es nuestro).

En la documentación analizada por Delgado (2007) encontramos algunos otros datos que nos permiten extendernos sobre este ‘desacato’ a la autoridad argentina y la relevancia que este hecho ha tenido en Coranzulí. Así, la autora identifica cuatro “conflictos”² de tensión y negociación que se dieron entre la población del departamento de Susques y las autoridades argentinas entre 1900 y 1903, uno de los cuales tuvo lugar en Coranzulí.

En este episodio, 78 pobladores coranzuleños dejaron sus residencias y se dirigieron a Cochinoca para, desde allí, redactar una carta a las autoridades argentinas, consultando sobre cuál era su dependencia jurisdiccional. Este problema se debía, en un plano general, a los estrechos vínculos con Bolivia y con Chile que poseía Territorio Nacional de Los Andes, y en lo particular, con una tensión territorial local: la ubicación de Coranzulí en el extremo norte del Territorio y su cercanía geográfica con Cochinoca, condujo a que este lugar experimente durante este período, demandas directas de soberanía por parte de la provincia de Jujuy y también por parte de Salta. Así, la carta en cuestión, solicitaba a las autoridades argentinas que clarifiquen la situación de los pobladores respecto de su pertenencia nacional y regional, para que estos puedan regresar a sus casas. Obtenida la respuesta que afirmaba su dependencia a la Argentina y dentro de su territorio, a la Gobernación de Los Andes, los pobladores de Coranzulí responden en otro comunicado, dirigido, entonces, al Gobernador de dicho Territorio:

“en virtud de ignorar si realmente pertenecíamos a la Argentina, nos ausentamos a Cochinoca por considerarnos ciudadanos de la República de Bolivia y habiendo después recibido

¹ AGN, SH-III, signatura 65. Carta enviada desde Susques al Gobernador del Territorio de Los Andes en diciembre de 1902.

² La autora registra cuatro “conflictos”, referidos a (1) la adscripción nacional; (2) al pago de arriendos; (3) el alejamiento de sus tierras por parte de los moradores de Coranzulí y (4) un discurso emitido por un habitante de Olaroz ante una demanda recibida por el no pago de arriendos.

comunicaciones por lo que nos hacían saber éramos argentinos, he reunido la comunidad y hemos resuelto el cumplimiento de nuestro deber, reconocer la Soberanía nacional del gobierno Argentino a todos estos parajes que ocupamos que están dentro del Territorio de Los Andes y prestar obediencia y acatamiento a las autoridades como lo hacemos con Ud. Esperamos en consecuencia todos los moradores del Distrito de Coranzulí que seremos amparados por las autoridades argentinas y no seremos molestados en nuestras casas como nos lo ha prometido el Sr. Gobernador de cuya palabra no dudamos ni tampoco de la rectitud de sus actos”¹ (el subrayado es nuestro).

A partir de este suceso, podemos observar la dimensión espacial que han tenido las conflictividades del área y cómo las agencias de la población local han operado sobre el espacio. El desplazamiento de la población y el abandono temporario de sus residencias hasta tener la respuesta oficial permite visibilizar un plano de maniobras que no es sólo político sino que es material y que se expresa en las acciones concretas que las personas realizan en el espacio, en el modo en el que se definen y se disputan los lugares. Lo cierto es que resulta difícil pensar que los pobladores de Coranzulí realmente ‘ignorasen’ su pertenencia, ironía que se ve en buena medida develada cuando al final del comunicado se posicionan frente a la autoridad del Gobernador y le exigen “no ser molestados”. Asimismo, estas demandas y negociaciones no se extendieron sólo en el ámbito de lo político, como respuestas al ejercicio directo de la autoridad estatal a través de las jurisdicciones provinciales y la propia figura del gobernador, sino también en el campo de lo económico-jurídico. En definitiva, buena parte de la negociación entre la población local y el estado tuvo que ver, para la primera, con encontrar el contexto más conveniente para continuar desarrollando su economía con menor presión impositiva.

El análisis que ha realizado Delgado (2007) sobre las disputas tributarias que se dan entre Bolivia y la Argentina, particularmente por lo que sucedía en Coranzulí, es sumamente interesante en este sentido. La autora se apoya en una serie de correspondencias, halladas en el Archivo Histórico de Potosí, que dan cuenta de esta situación:

“un escrito de los vecinos del Cantón Rosario punto denominado Coranzulí y dos recibos de pesos quinientos cuarenta, firmado por Pascual Crispin y otro por el Señor Cornelio Lazo para su conocimiento a cuenta de pagos de contribuciones.[Además] un poder de los mismos indíjenas, fechado en Coranzuli el 2 de enero de 1900 [donde exponen que] estos indios cada año han pasado

¹ AGN, Libro del Copiador del Territorio de Los Andes 1902-1906, p.278 (tomado de Delgado, 2007).

con sus recuas a Huari y han pagado los derechos de peaje y patriótico de sus productos [...] Así mismo durante 19 años no han pagado contribución ninguna a los Chilenos, menos a Bolivia”¹

Esta referencia a que los pobladores de Coranzulí hayan tributado a Bolivia, incluso cuando no lo hubiesen hecho antes, expone algunas cuestiones que han sido analizadas por la autora y que traeremos de vuelta aquí. En palabras de Delgado,

“Lo llamativo es que mientras Rosario y Coranzuli que son los pueblos situados más al norte, se habían negado a pagar tributo a Bolivia durante el período Chileno, ahora se mostraban prestos a hacerlo, para legitimar su “no pertenencia” a la Gobernación de Los Andes. Esto es solamente explicable dentro del marco de las estrategias implementadas para garantizar su economía campesina. Para los pobladores susqueños, la situación óptima era pertenecer al Estado chileno que prácticamente no controlaba la región y permitía a los indios movilizarse tanto hacia Bolivia como a los valles Calchaquíes, puna o quebrada de Jujuy, y no cobraba tributos ni arriendos” (2007:12).

Si bien volveremos sobre la cuestión productiva y las problemáticas relativas a la propiedad de la tierra en el próximo capítulo, es importante pensarlas aquí de un modo integrado con las tensiones propias de la adscripción nacional. Así, la participación activa de los pobladores puneños, y coranzuleños en particular, en estas disputas debe ser comprendida en términos simbólicos, pero también, a la luz de un conjunto de prácticas desplegadas en función del desarrollo de ciertas estrategias de sostenimiento de sus intereses económico-productivos.

Sin embargo, aún en un contexto de despliegue de diferentes estrategias de negociación con el estado y sus autoridades, en función de la pertenencia nacional de la población y su obligatoriedad para el pago de tributo, podemos observar lo que sucedió, casi diez años más tarde, en el Segundo Censo Nacional de Población de Territorios Nacionales de 1912. En dicho relevamiento, dentro el total de población del Territorio (2.487 personas), sólo se destaca la presencia de 14 personas de nacionalidad chilena, 14 de nacionalidad boliviana y otros cuatro de otras procedencias. Es decir que, a sólo poco más de una década de anexada el área a la Argentina, el 99% de la población de Los Andes declaraba pertenecer a dicho país (o, al menos, era catalogada así por el censista), aun cuando es evidente que la gran mayoría debió haber nacido bajo otras jurisdicciones nacionales e incluso formado parte de los episodios de disputa por la adscripción nacional antes descriptos. Asimismo, esto es especialmente significativo si

¹ Archivo Histórico de Potosí. Correspondencia recibida N° 2910, s/n. (tomado de Delgado, 2007).

retomamos lo observado en el capítulo anterior sobre el trabajo realizado por Silla (2011), acerca de los procesos de construcción identitaria en el norte neuquino, para cuya población la relación trasfronteriza implicaba tensiones directas sobre su adscripción nacional.

A la luz del citado censo, podemos ver que en Neuquén¹, la población chilena alcanzaba casi la mitad de la población total territorial². En este contexto, debemos notar que las estrategias de movilidad de los pastores andinos han sido diferentes, respecto de la que se dieron en otros sitios cordilleranos hacia el sur del país. En el caso puneño, si bien las movilizaciones pastoriles involucraban viajes de intercambio a lugares localizados en los territorios definitivos de Chile y Bolivia, estas actividades no eran realizadas por toda la población, siendo que las movilizaciones pastoriles andinas se dan a través de un territorio de pasturas finito a través del cual se asocia la pertenencia de una familia a un cierto lugar. La pequeña proporción de ciudadanos que se autoadscriben chilenos o bolivianos en 1912, nos permite pensar que, aun cuando las relaciones transfronterizas hayan sido estrechas y cuando el sentido nacional no haya sido construido en la población, existía un arraigo territorial que estaba asociado a los sentidos locales sobre el espacio y sus dinámicas³. Así, podríamos plantear, al menos a modo hipotético, que esta adscripción que se expresa en el censo en un sentido nacional, finalmente expone una relación de pertenencia que vincula a las personas con sus lugares de origen, e incluso, finalmente, sus sitios de residencia.

¹ Es interesante el caso del Territorio Nacional del Neuquén en tanto su incorporación a la Argentina se dio a partir de 1880 en el marco de la Campaña al Desierto y su creación como Territorio independiente de la Gobernación de la Patagonia se dio en 1884, tras la disolución de esta última. Es decir que, Neuquén formaba parte de la Argentina desde al menos veinte años antes que Los Andes.

² Tercer Censo Nacional de Población. Levantado el 1° de Junio de 1914. Talleres Gráficos de L.J. Rosso y Cía. 1916. Tomo 2.

³ Es importante retomar aquí en función de ser rigurosos en esta comparación, el análisis realizado por Silla (2011). El autor destaca que la autoadscripción chilena en el norte neuquino se encuentra asociada a una serie de factores que muchas veces no tienen que ver directamente con la adscripción nacional. El primero, se debe a la profundidad histórica que posee el topónimo “Chile” asociado a la conformación de la Capitanía General de Chile como categoría burocrática desde el siglo XVI, posteriormente utilizada como categoría de adscripción nacional en el contexto de las revoluciones independentistas del siglo XIX. Asimismo, pone de relieve el desplazamiento que, ya en el contexto republicano, Chile realizó de las poblaciones indígenas locales en función de privilegiar el asentamiento de la inmigración europea, motivo por el cual gran parte de la población asentada en territorio chileno decidió instalarse en la Argentina. En segundo motivo tiene que ver, como vimos en el Capítulo 1, con la presencia de una movilidad asociada a la crianza de ovejas para la que el paso entre uno y otro lado de la cordillera formó parte de un ciclo anual de desplazamientos, y no de viajes más esporádicos de intercambios comerciales como el que tenemos en nuestro caso de estudio. Finalmente, un tercer motivo asociado a la adscripción chilena en las primeras décadas del siglo XX, de acuerdo con Silla, tuvo que ver con la voluntad de la población de separarse de la categoría de ‘indio’. En este contexto, el ‘ser chileno’ se constituía como una alternativa que aunque no exenta de valoraciones peyorativas, mejoraba el posicionamiento de las personas ante las agencias estatales. Nuevamente, debemos destacar la diferencia que esto tiene con el derrotero histórico de nuestro caso de estudio en el que la condición étnica de la población no condujo ni a políticas reduccionales específicas, ni a su explotación directa como mano de obra como sí sucedió en otros territorios nacionales, especialmente en el noreste del país (ver: Salamanca, 2011).

En este contexto, aun cuando hayan sido las propias lógicas locales y las estrategias de demanda de la población local hacia el estado las que condujeran a, tan sólo doce años después de anexada el área a la Argentina y creado el Territorio de Los Andes, que casi la totalidad de su población se considere argentina, debemos preguntarnos cuales han sido las acciones que efectivamente el estado desplegó para efectivizar su presencia allí. A continuación, avanzaremos sobre este interrogante a partir de un primer análisis sobre el lugar que ocuparon los pueblos como espacios de negociación entre aquel territorio desconocido, fronterizo, y la ‘incipiente’ condición ciudadana de sus pobladores.

El desarrollo de los pueblos

Hemos planteado que el asentamiento disperso y la movilidad de los pastores de la Puna de Atacama se mantuvo durante todo el siglo XIX, atravesando las distintas pertenencias nacionales, e incluso hasta luego de su incorporación a la Argentina. En este sentido, las primeras acciones que el estado argentino realizó en esa región estuvieron permeadas por la necesidad perentoria de controlar política, social y económicamente a su población. Los pueblos, considerados en principio como “caseríos”, fueron sus primeros ámbitos de intervención.

Así, el interés por parte del estado en ejercer el control sobre la población puneña, estuvo asociado a la idea de ‘poblar’ un territorio, creando ámbitos que sean comprensibles y clasificables para los ojos de sus acciones y agencias. Desde la perspectiva estatal, la dispersión de la población fue sinónimo de su falta de arraigo y esta ha sido asociada, de un modo directo, a una falta de sentido de pertenencia nacional y ciudadana que debía ser combatida. En este contexto, la búsqueda de que los pueblos constituyeran los espacios de residencia permanente de las poblaciones a través de la acción de las instituciones, como la policía y particularmente la escuela, ha sido una constante desde la primera intervención del estado nacional en el área. Retomando lo planteado por Svampa (2006), veremos que las políticas en pos de la sedentarización de la población se extendieron a la puesta en marcha de un proceso de formación identitaria por parte del estado.

La citada visita de Cerri (1903) al Territorio de Los Andes tuvo la finalidad de conocerlo y describirlo, pero, a diferencia de las experiencias de los otros viajeros a las que nos referimos, también tuvo como objetivo planear una propuesta concreta para su organización administrativa. Al parecer, su objetivo era establecer diferentes estrategias de control sobre un

área en la que la población vivía “aislada” entre sí. En primer lugar, se definió su capital. Para ello, en base a sus descripciones, Cerri determinó que ninguno de los “caseríos” presentes en Los Andes cumplía ni con un clima benigno ni con “las facilidades necesarias para la vida del hombre”¹, indispensables para su constitución como capital territorialiana². Concluyó, entonces, que la capital debía estar por fuera de sus límites originales, en lo que se constituyó finalmente como el cuarto departamento de los Andes³. La provincia de Salta cedió a Los Andes, en 1901, el paraje de San Antonio de los Cobres y una porción de su territorio circundante, constituyéndose como capital de Los Andes. Así quedaron constituidos los entonces cuatro departamentos del territorio, encabezados por San Antonio de los Cobres.

En su recorrido, el Gobernador había destacado cuatro sitios a los que les había reconocido una mayor jerarquía, tres de los cuales se convirtieron en cabeceras departamentales: Antofagasta de la Sierra, Santa Rosa de los Pastos Grandes y Susques. El cuarto fue Coranzulí, que compitió sin éxito con Susques por ser la cabecera del departamento Norte. Susques resultó favorecido sobre Coranzulí, principalmente por tres motivos: (1) estar más poblado, (2) por tener una posición geográfica central dentro de la superficie departamento y (3) por tener una menor altitud. En consonancia con estas motivaciones, debemos observar las directivas enviadas desde el Ministerio del Interior de la Nación, para el establecimiento de las capitales en los Territorios Nacionales:

“A juicio del Sr. Ministro, es conveniente que los pueblos, cabeza de departamento o distrito, sean aquellos que además de su situación conveniente o equidistante de sus extremos, reúnan la condición de mayor población, de vida más floreciente en el presente y para el porvenir, de arraigo de mayores capitales, de condiciones de salubridad. La Ley N° 817 de 19 de Octubre de 1876 en su artículo 68 dispone que los pueblos, siempre que sea posible, deben ser fundados en el centro de las secciones: es decir, en el centro de los departamentos o de los distritos (...) La forma irregular o caprichosa de los departamentos y distritos es siempre inconveniente por la razón

¹Memoria del Ministerio del Interior de la Nación. Tomo II, Anexos, comunicaciones enviadas por el Gral. Daniel Cerri al Ministro del Interior: Salta, mayo de 1900. Taller tipográfico de la penitenciaría Nacional (1900:429). (En adelante, MMI).

² Siguiendo a Benedetti (2005), utilizaremos el término “territoriano/a” para referirnos a las instituciones y agentes dependientes del Territorio Nacional de Los Andes.

³ Cabe notar que las opciones que el propio Cerri proponía para la capital eran las localidades de Molinos (Salta) y Purmamarca (Jujuy). Finalmente, fue la legislatura provincial salteña la que aprueba la sesión de San Antonio de los Cobres y una porción del departamento de La Poma para tal fin. Por otra parte, lo cierto es que, en la práctica, la residencia casi permanente del Gobernador y de su Secretario se localizó en la capital de Salta (Benedetti, 2005).

apuntada: la autoridad superior no puede ejecutar su acción con la regularidad debida, y el vecindario lejano, puede decirse que queda desheredado de su acción”¹.

A partir de las indicaciones enviadas por el Ministerio del Interior y del análisis de las descripciones realizadas por Cerri (1903), podemos observar, entonces, una primera tensión que se expresa en el plano de las políticas públicas, entre: la espacialidad pastoril, dispersa y dinámica, y la espacialidad del estado nacional, fija y estable. La regularidad de la forma de los departamentos y la posición central de los “pueblos” entendidos como ámbitos desde los que se ejerce el control poblacional, se encuentran en línea con una noción geopolítica del territorio, definida a través de la vigilancia por parte de un agente, en este caso el estado, a través de autoridades territorianas (el comisario, el juez de paz y los directores de escuela), de un espacio continuo y finito (Raffestin, 1993). Asimismo, la concentración de la población en un mismo sitio brindaría no sólo la posibilidad de inserción de las familias de pastores en la institucionalidad del estado, sino que, simultáneamente, sería la posibilidad material de su regulación social y cultural, en los términos propuestos por Corrigan y Sayer (2007). Observaremos a continuación el despliegue de estos dispositivos a partir del caso particular de Coranzulí.

La cuestión de la tierra

Como ha planteado Benedetti, “a pocos años de creado el Territorio de Los Andes las tierras fueron declaradas fiscales y en esa situación permanecieron durante su existencia” (2005:264). En este contexto, Los Andes se diferenció, una vez más, de lo que sucedía en buena parte de los territorios provinciales e incluso también en los Territorios Nacionales. Así, en las Memorias producidas por el Ministerio de Agricultura en el período 1915-1916, podemos observar que Los Andes ha sido el único Territorio Nacional sobre el cual no existieron políticas de fraccionamiento ni venta de terrenos o arriendos (a excepción de una superficie de 200ha). Por ello, la totalidad de las 5.696.400ha que lo conformó, permanecieron como “superficie fiscal libre” (Memoria del Ministerio de Agricultura, 1914-1915).

A partir de un decreto del 21 de Diciembre de 1906, la Dirección General de Tierras y Colonias del Ministerio de Agricultura de la Nación, autorizó al Gobernador de Los Andes a que publicite

¹ Archivo General de la Nación, Serie Histórica III, signatura 81, Buenos Aires, diciembre de 1905. Carta enviada desde el Ministerio del Interior al Sr. Gobernador del Territorio Nacional de Los Andes. (En adelante, AGN, SH-III).

la posibilidad de que los pobladores que allí se encontrasen ocupando tierras desde antes del 10 de Enero de 1902, se hagan presentes a “hacer valer sus derechos en la forma y condiciones que por él se le reconocen”¹. En la misma línea, el 4 de Junio de 1917 el Poder Ejecutivo Nacional emitió un nuevo decreto mediante el cual se dispuso “mantener la situación de los ocupantes de tierra fiscal hasta tanto se resuelva en forma definitiva”.

Sin embargo, aun cuando el estado no haya implementado políticas que permitan cambiar la condición fiscal de estas tierras, esto no implica que los pobladores no hayan realizado acciones en este sentido, ante el estado nacional y, desde 1943, ante el provincial. Dentro de los documentos correspondientes a la primera mitad del siglo XX que pudimos hallar en los Libros Copiadores del Territorio Nacional de Los Andes, destacamos una serie de comunicaciones que emiten los pobladores de los distintos departamentos del Territorio al Gobernador y a la Dirección Nacional de Tierras y Colonias en 1921 y en 1924². En estos comunicados, los pobladores solicitan, además del sostenimiento de su presencia en las tierras fiscales del Territorio (que ya había sido concedida a partir del decreto de 1917), el acceso a las escrituras de sus tierras. Así, una carta emitida desde San Antonio de los Cobres el 3 de enero de 1924, planteaba lo siguiente:

“Que gestionamos á título de pocedores [sic] cenenarios, que nos dejaron los soberanos reyes y bireyes [sic] para que vivamos en esta tierras que nos han acordado la escrituración en los años citados 1504 y 1745 según escritos formados en la ciudad de Lipez Volivia [sic], para que sea para que sea fortificado y cerrado los pueblos para nuestra existencia en nuestras poblaciones, hogares que havitamos [sic] é intereses en nuestras estancias sin perjuicio alguna”³

En función de apelar a la condición propietaria sobre las tierras, los pobladores optaron por remitirse al pasado colonial. Para ello se vincularon con la ciudad de Lipez, que para entonces ya era territorio boliviano. En línea con Platt (2016 [1982]), esta estrategia de recurrir a las relaciones establecidas en la colonia se asocia a las aparentes ventajas que tenía esta condición, aun cuando implique el pago de tributos, en función de prever la posibilidad de que, en el

¹ AGN, SH-III signatura 99, Buenos Aires, enero de 1907. Carta del Ministerio de Agricultura al Sr. Gobernador del TNLA.

² Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy (AHPJ). Expediente N°145, Letra N, Año 1957, Folios 1 a 12.

³ Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy (AHPJ). Expediente N°145, Letra N, Año 1957, Folio 11.

contexto republicano, tenía el reclamo de tierras por parte de los terratenientes de las elites provinciales¹.

Esta es una condición diferencial entre las tierras que pertenecieron al Territorio de Los Andes y el área puneña que perteneció a Jujuy desde la independencia, en la cual la tierra poseía propietarios a los que sus ocupantes debían pagar arriendos². De hecho, en 1910 nos encontramos con una comunicación emitida por parte de un grupo de pobladores de Casabindo y Cochinoca, provincia de Jujuy. En ésta, los que suscriben solicitan a las autoridades de Los Andes, pasar a ser parte de dicho Territorio denunciando los abusos a los que eran sometidos para el cobro de tributos por parte de aquellos que acusaban ser propietarios de las tierras en las que vivían³.

En este sentido, resulta relevante volver sobre la cuestión de la nacionalidad de la población, asociada a la trayectoria histórica del área que durante el siglo XIX perteneció, sucesivamente, a Bolivia y Chile, hasta finalmente constituirse como parte de la Argentina en 1900. Aquí podemos reconocer que la relación con Bolivia se sostuvo, incluso, como argumento de disputa ante el gobierno argentino. Por otra parte, debemos resaltar el interés que en la solicitud se expresa sobre los pueblos, como sitios que deben ser protegidos “de otros”, reservados para la población local. En función de esto, en el resto de la carta se explicita el trabajo que los pobladores han realizado para construir los edificios públicos en dichos sitios, tales como Iglesias, Escuelas, Comisarías, y habitaciones para los agentes del estado, considerados por los propios actores como actos patrióticos que “debían ser recompensados”. Sin embargo, lejos de ser manifestaciones ‘genuinas’ del interés de los pobladores por llevar a cabo una vida en los pueblos, estas actividades resultan herramientas de negociación ante el estado. Así, la carta prosigue:

“Pues señor Comisionado [sic] de la sesión [sic] de Tierras y Colonias, que con justa razón y por ley deben de acordarnos, como ser la posesión proporcional de las tierras gratuitamente en

¹ En Susques se registraron, al menos, dos pedidos que se registran en los documentos, uno es el de Fermín Grande, un terrateniente salteño, y el otro es el de Arias Velázquez, que se pretendía propietario de la merced de Susques y Coranzulí. Este último episodio es relatado por Boman (1991 [1908]).

² La única excepción a esta condición se dio en Susques, a partir de los reclamos realizados por Fermín Grande, quien era, entonces, uno de los más grandes terratenientes de la provincia de Salta, que poseía propiedades en el sector de San Antonio de los Cobres que es finalmente cedido, primero por él y luego por la provincia de Salta al Territorio Nacional de Los Andes.

³ AGN, SH III, signatura 401. Carta emitida por los pobladores de Cochinoca y Casabindo al Gobernador del Territorio Nacional de Los Andes, el 16 de diciembre de 1910.

primitivo estado desde nuestros bisabuelos [sic], abuelos y padres pobladores originariamente hasta la fecha según derecho de acáira [sic]”¹

Fue desde las primeras décadas del siglo XX que distintas estrategias de negociación, y en muchos casos de aceptación de los dispositivos del estado, se constituyeron como vía mediante la cual ha sido factible para los pobladores solicitar la propiedad de las tierras que habitan².

Aproximaciones a los dispositivos estatales en Coranzulí

Desde los primeros relatos de viajeros, como el de Cerri (1903), la acción institucional del estado argentino fue planteada como estrategia necesaria para su incorporación al territorio nacional:

“Cuando en nuestra segunda expedición llegamos a Coranzulí, todos los indios se habían refugiado en las montañas y no hubo forma de hacerlos acercar, con excepción de un viejo, el cual nos dijo que los habitantes nada querían saber con las autoridades argentinas, embrujadas. Esta actitud hostil de los habitantes indígenas del norte es aconsejada por las autoridades bolivianas subalternas limítrofes, que cobran por su cuenta contribuciones por pastoreo de ganados so pretexto de emplearlo para sostener el culto católico (...) La incorporación de estos indios a la nacionalidad argentina, será difícil sino se establece una escuela y un comisario de policía con algunos hombres, en el caserío de Susques, que los haga respetar las resoluciones de gobierno (...) los habitantes son de raza india pura. Costumbres bolivianas y aman mucho esa nacionalidad” (Cerri, 1903 en Aceñaloza, 1972:67 -el subrayado es nuestro-).

En este pasaje, donde se narra la llegada de Cerri (1903) a Coranzulí, se evidencian aquellos conflictos ya mencionados para esos años, entre los funcionarios del estado argentino y la población puneña (y coranzuleña en particular). Sin embargo, las políticas sugeridas por el flamante gobernador en torno a la instalación de las instituciones estatales en los pueblos, resultan centrales para comprender el rol que cumplieron sus diferentes sistemas de regulación en la progresiva transformación de ciertos patrones de asentamiento, y en el propio desarrollo del pueblo como lugar para la vida de las personas.

En Coranzulí, la primera escuela fue instalada en 1907, sólo unos años después de la primera visita de Cerri. Esta ha sido una de las primeras instituciones escolares creadas en Los Andes.

¹ Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy (AHPJ). Expediente N°145, Letra N, Año 1957, Folio 12.

² Volveremos sobre esta cuestión hacia el final de este Capítulo, en relación con la creación de la Comunidad Aborigin.

Se formó a partir de una resolución del Consejo Nacional de Educación¹ que ese mismo año creó las escuelas de Susques y Pastos Grandes, sólo después de las de San Antonio de los Cobres (1903) y Antofagasta (1906). Asimismo, para 1939 se registra en Coranzulí, la existencia de una sub-comisaría de policía dependiente de la comisaría de Susques². El juzgado de paz fue instalado solamente en Susques, cabecera del departamento. Por otra parte, ya desde 1903, había comenzado el enrolamiento sistemático de los varones para el servicio militar (Benedetti, 2005). En este mismo contexto, el control fronterizo, la clasificación de la población a través de los dispositivos censales y la incipiente articulación que en términos administrativos se comenzó a establecer entre los poblados, forman parte de un mismo proceso de transformación encarado principalmente por el estado nacional. Como ha planteado Segato, “El papel del estado argentino y sus agencias, particularmente la escuela, la salud pública y el servicio militar obligatorio e ineludible, fue el de una verdadera máquina de aplanar diferencias de extrema e insuperable eficiencia” (2002:17)³.

Si volvemos sobre los relatos de aquellos viajeros que recorrieron el área en las primeras décadas del siglo, resulta llamativo que muchas de las miradas que observamos en sus descripciones, antes de que la acción del estado argentino en el área se haga efectiva, se sostengan en la década de 1930, cuando la mayoría de las instituciones estatales ya habían sido instaladas. Así, Dávalos escribió en su llegada al pueblo de Susques:

“Llegamos a Susques y la hostilidad de la tierra se acentúa, no sólo porque Susques mismo está escondido entre las arrugas de las montañas, en una hoya estrecha, sino porque el pueblo parece desierto (...) Suponemos, por el tono terroso de techos, muros y calzadas, por la fachada vetusta de las viviendas, que la gente ha tiempo [sic] emigró en masa, después de una peste o un terremoto (...) las únicas personas sobrevivientes, a saber: dos maestros, el juez de paz, el comisario y dos policianos. ¿Qué ha sucedido? –Nada, aquí jamás sucede nada. –¿Y los collas? –Están en los campos, en sus casas, a muchas leguas” (Dávalos, nota publicada en el diario La Nación, edición del 13 de abril de 1930).

¹ AGN, SH III, signatura 161. Resolución del Consejo Nacional de Educación. Buenos Aires, 19 de Marzo de 1907.

² AGN, SH III, signatura 171, Nómina de los departamentos y localidades situados en el Territorio de Los Andes con asientos de oficinas, 27 de Mayo de 1939.

³ A su vez, como veremos en el próximo capítulo, este proceso logra su concreción en su articulación con otros agentes y procesos de cambio que exceden a la estructura estatal pero que, en este contexto, han operado de un modo articulado con sus intereses, como es el desarrollo de los mercados capitalistas, la minería y las corrientes religiosas como la Cristiana Evangélica.

En este relato, el registro sobre el pueblo ya no está atravesado por la idea de que se trata de lugares donde solamente hay algunas casas amontonadas, sino que se destaca la presencia de las viviendas y las calles, lo que sugiere la existencia de una cierta forma urbana. Sin embargo, cuando se aproxima a analizar quiénes son las personas que allí habitan, se refiere a los foráneos, que están allí realizando una labor institucional. En sus palabras, los “collas” no viven en el pueblo sino por el contrario, se encuentran lejos de él. A partir de esta consideración, surge el interrogante de cómo es posible que, aun cuando las instituciones del estado ya se encontraban en Susques, y también en Coranzulí, desde hacía más de veinte años, los pobladores persistían habitando en “los campos”. Sin embargo, esto no implica que las personas no hayan tenido registro de la autoridad estatal, o que estuviesen viviendo al margen de sus estructuras. Nuevamente, resulta notable la descripción que hace Dávalos sobre uno de los indígenas con los que interactuó en su visita a Susques:

“El recién llegado es el indio más feo que en mi vida he visto. Zaparrastroso, boca chueca, barbas de chivo, mechas revueltas, ojos irritados por la conjuntivitis endémica del altiplano (...) Este personaje resultó ser uno de los que viajaron a Buenos Aires, para solicitar al presidente de la república el reconocimiento de propiedad sobre las vegas que ocupan. Sabe leer y escribir. Y la Constitución y el Código Civil son sus libros de cabecera” (Dávalos, nota publicada en el diario La Nación, edición del 13 de abril de 1930).

La sorpresa que plantea este viajero ante el conocimiento que el susqueño tenía sobre el estado y la legislación, aun cuando su aspecto personal se correspondiera con aquellos discursos estigmatizantes expresados desde el siglo XIX sobre la población atacameña. La tensión entre la estatalidad y las formas que sus instituciones y sus discursos avalan, atravesó toda la trayectoria del Territorio Nacional de Los Andes y, en particular, la de sus pueblos, como el de Coranzulí. Destacaremos a continuación un dispositivo que resultó central para comprender el despliegue de la estatalidad en el área: la presencia de la escuela. Su rol fue central no sólo en la alfabetización e instrucción cívica de la población para su inserción en la ciudadanía nacional, a través del asentamiento en los pueblos (Benedetti, 2005) y de su inserción en los ‘tiempos’ del estado, definidos en los pueblos por el ciclo anual escolar y por los ciclos diarios del trabajo asalariado.

El rol de la escuela y la obligación de permanecer en el pueblo

Luego del enrolamiento de los varones para el servicio militar, la escuela constituyó en Coranzulí y en los demás poblados de Los Andes, la primera presencia institucional que se dio

tanto desde el plano material como simbólico. Para comprender el modo en que la escuela funcionó y cuál fue su rol en la transformación del esquema de asentamientos y movilizaciones de la población, debemos aproximarnos al análisis de los primeros relevamientos realizados por el estado sobre la población escolar.

El primero de estos registros fue realizado por el estado argentino en el Territorio Nacional de Los Andes en 1924¹. Este dio cuenta de una matrícula de 49 inscriptos para la escuela de Coranzulí, 63 para la de San Antonio de los Cobres y 55 para la de Susques. Estos números resultan significativos si tenemos en cuenta algunos poblacionales, tanto del Territorio como del Departamento de (ver: Tabla 2.1).

Población total en 1920*		Coranzulí				Susques			
Total Territorio	Departamento de Susques	Población en 1920*		Población escolar en 1924 **		Población en 1920*		Población escolar en 1924 **	
2.539	1.025	Rural	Urbana	Inscriptos	Asistentes	Rural	Urbana	Inscriptos	Asistentes
		109	115	49	38	0	259	55	51

* Fuente: Datos de Población Censo de Territorios Nacionales (1920).

** Fuente: Datos de Población Escolar AGN, SH III, signatura 20. Nómina de Escuelas y alumnos del Territorio Nacional de Los Andes (1924).

Tabla 2.1. Datos poblacionales del Territorio y el Departamento en comparación con los datos de matrícula y asistencia escolar (Fuente: elaboración propia a partir de la información del Censo de Territorios Nacionales de 1920 y de la Nómina de escuelas y alumnos del Territorio Nacional de Los Andes de 1924 -AGN, SH III-)

En primer lugar, podemos notar que la población total relevada por la Gobernación en el año 1920 dio un total de 2.539 personas, 1.025 de ellas en el departamento de Susques y 224 en Coranzulí. Esta información nos permite reconocer, en una primera instancia, que Susques comprendía un alto porcentaje de población sobre la totalidad censada en Los Andes (el 40%). A su vez, podemos ver que Coranzulí concentraba un número también considerable, en relación con la totalidad de nueve aglomeraciones que fueron censadas para el departamento Susques: el 22%. Sin embargo, hay un dato llamativo que se encuentra cuando observamos que la población de Coranzulí se encontraba discriminada en “urbana” (el 51%) y “rural” (el 49%), mientras que en el caso de Susques el total de la población censada fue considerada “urbana”².

¹ AGN, SH III, signatura 20. Nómina de escuelas y alumnos en el Territorio Nacional de Los Andes en 1924. Lamentablemente, se trata del único registro completo de población escolar que encontramos para el Territorio Nacional de Los Andes.

² Si avanzamos un poco más sobre los datos del Censo de 1920, notamos que para el departamento de Susques la única aglomeración que poseía su población clasificada en “urbana” y “rural” era Coranzulí, mientras que Susques era la única con totalidad de población considerada “urbana”. Las restantes ocho aglomeraciones poseían la totalidad de su población clasificada como “rural”.

Es llamativo el modo en el que se han construido estos datos, sobre todo si tenemos en cuenta que Dávalos había señalado, en 1930, que Susques era un pueblo “abandonado” (Cf. Dávalos, 1930).

Lo propio observó Alberto Castellanos (1928), (1928) -el último viajero en llegar al Territorio por una misión del Museo Argentino de Ciencias Naturales solicitada por el Gobernador Luis Diez- quien decía lo siguiente: “¡Muchas familias son nómadas. Así, por ejemplo, los que encontré en Achibarca que ya mencioné, traían sus ganados a la vega de ese nombre en verano y se iban al valle chileno de Toconau junto con los primeros fríos” (1928:40). Como vemos, no sólo planteó la condición nómada de los pastores sino también su movilidad a través de lo que para entonces ya eran las fronteras interestatales, incluyendo al pueblo chileno de Toconao en sus trayectos.

En este contexto, podemos suponer que la diferenciación que se da entre la población “urbana” y “rural” de Coranzulí tiene que ver más con una tensión presente en los propios pobladores ante cómo definir su propia condición ante un estado, cuya institucionalidad pretendía construir una cierta condición urbana, que con un asentamiento efectivo en los pueblos. Lo propio podemos pensar para el caso de Susques, donde su condición de capital implicaba un mayor despliegue institucional (era la cabecera de la Comisaría y del Juzgado de Paz) y toda la población es censada como “urbana”.

El conflicto entre, el cumplimiento de las voluntades del estado y las dinámicas reales de asentamiento de la población, se advierte en las estadísticas sobre la matrícula escolar, donde el presentismo se reducen en un 22,5% (ver Tabla 2.1). En sintonía con lo anterior, en el “Libro Histórico de la Escuela” se registró una de las cuestiones principales que se ponen en juego aquí: la de la distancia entre las residencias (en el campo) y la localización de la escuela (en el pueblo). Una de las cuestiones principales que se ponen en juego aquí es la de la distancia de las residencias y la localización de la escuela en el pueblo.

“En este día llegaron dos niños a Infantil, que por vivir bastante lejos, no concurrían a la escuela a pesar de estar matriculados” (Mes de noviembre de 1945).

“Mas o menos horas diez y veinte minutos se presentaron siete padres de familia comunicando que sus hijos se encuentran muy lejos “en las estancias” por motivo por el cual les será imposible traerlos pronto, haciéndolo con sumo interés el lunes de tentación. Día muy nublado y frío” (Mes de febrero de 1946 -el subrayado es nuestro-).

“La asistencia es muy buena habiendo llegado en el día a casi la totalidad de los inscriptos, lo que satisface ampliamente dada la imposibilidad que presenta a muchos las distancias a la escuela”
(Mes de abril de 1948).

Lo que aquí reconocemos es una contradicción entre el sostenimiento de la vida en el campo y el cumplimiento escolar. Esto no se manifestó solamente como una conflictividad interna de las personas en su construcción como ciudadanos nacionales sino que tuvo que ver también con conflictos explícitos con las autoridades del Territorio que incluyeron el uso de las fuerzas de seguridad para asegurar la presencia de los niños. Así, retomamos las implicancias que han tenido estas instituciones en el ordenamiento del Territorio Nacional de Los Andes como agentes directos del estado nacional en la inserción de la población local en los ‘tiempos’ del estado.

El rol de la escuela y el ciclo anual

En una ordenanza emitida desde Buenos Aires en 1907 a solicitud del Consejo Nacional de Educación. Se informa al Gobernador que la policía tiene el deber de: detener a todos los niños en edad escolar que no estén en clase en el horario correspondiente y llevarlos ante sus padres quienes debían ser notificados sobre el delito federal en el que estaban incurriendo¹. Como podemos observar en una de las cartas enviadas por el director de la Escuela de Coranzulí al Gobernador de Los Andes en 1920, no sólo se celebraba este rol de la autoridad policial sino que se enfatizó el hecho de que quienes lo ejerzan no sean “naturales del lugar”, en tanto no se los encontraba capacitados “naturalmente” para el progreso.

“Creo conveniente poner en conocimiento de S. E. que durante los varios años que presto servicios al frente de esta escuela he podido comprobar que cuando la autoridad policial de la localidad era desempeñada por los naturales de este lugar, la acción de las autoridades con respecto a la escuela era nula, por ser de naturaleza, contrarios a todo lo que signifique progreso y civilización”² (el subrayado es nuestro)

La señalada relación entre la matrícula y la asistencia de los niños, no puede entenderse de un modo homogéneo, y en este sentido nos encontramos con otro universo de conflictos que se da entre los ‘tiempos del estado’ -presentes en este caso a través del establecimiento del ciclo escolar-, y los ‘tiempos del campo’ -los del pastoreo y su ciclo anual productivo y ritual-.

¹ AGN, SH III, signatura 66.

² AGN, SH III, signatura s/n. Carta del Director de la Escuela de Coranzulí E.M. Etcheñique al Gobernador del Territorio de Los Andes Pablo Zaravia, el 28 de Noviembre de 1920.

En este sentido, es necesario destacar la particularidad que ha tenido el ciclo escolar en buena parte de los Territorios Nacionales en relación con el resto del país: se extendía entre el 1 de septiembre y el 31 de mayo¹. Este esquema permitía que en los meses de invierno, momento en el que los pastores tendían a alejarse aún más de los pueblos para visitar las *estancias*, los niños pudiesen acompañar a sus padres. Sin embargo, las obligaciones que el calendario ritual anual pastoril posee en los meses de verano, han sido conflictivas, en muchos casos, para el desarrollo normal del curso escolar. Así, incluso algunos años después de la disolución de Los Andes, se registraba en el Libro Histórico lo siguiente:

“Según informó el Sub-Comisario de Policía Don Gregorio Puca, se podrá tener buena asistencia después de la fiesta de el “Carnaval”, por cuanto toda esta época hasta el lunes de tentación, se encuentran ocupados con las señales, marcados de la hacienda. Los pocos asistentes a clase son hijos de dos familias que circunstancialmente se encontraban en el pueblo. Por lo que resta a la totalidad del tiempo que no hay maestro, el único que vive en el pueblo es el Sub-Comisario con un agente” (Mes de febrero de 1946).

“Comienzan los festejos del carnaval, por lo que merma la asistencia pues los padres ocupan a sus hijos para ellos salir a pasear” (Mes de febrero de 1947)

“Se notó en este día una desacostumbrada cantidad de inasistencia de los niños más pequeños de 1º inferior. Motivados por ser día lunes y que coincidió con las fiestas regionales de los llamados “Rodeos” por lo que los niños ayudaron a sus padres en esas tareas. (Mes de marzo de 1948).

En este mismo sentido, las prácticas asociadas al campo, y a las actividades que realizaban los niños colaborando con sus padres en ciertas tareas, fueron mal vistas por los agentes de la escuela y reprimidas de un modo directo por los agentes de policía a su pedido. Nuevamente, podemos observar esto en un pasaje del Libro Histórico:

“Los maestros notamos mucha holgazanería en los niños que terminan su tarea diaria con la escuela, la calle y el campo son explorados por ellos aun en altas horas de la tarde y se ha resuelto reprimir esto con la ayuda policial” (Mes de marzo de 1963).

Podemos volver sobre la condición singular que poseían los territorios nacionales, y Los Andes en particular, respecto de su condición fronteriza y la presencia que en estos han tenido las fuerzas de seguridad del estado nacional, no sólo para su organización y definición geopolítica

¹ Informe del Consejo Nacional de Educación, presentado al Ministerio de Instrucción Pública en 1932. Talleres Gráficos del Consejo Nacional de Educación (1934). Como veremos más adelante, este ciclo fue modificado en Coranzulí aunque persiste en otros pueblos puneños, como Susques.

sino también en el control de las dinámicas cotidianas de la población en los pueblos y en las áreas rurales.

Como vimos, que los niños estén inscriptos en la escuela no implicó que necesariamente acudan a ella, así como tampoco que las familias hayan dejado de vivir en el campo, incluso cuando ya casi estemos hablando de mediados del siglo XX. Las preocupaciones de los maestros por las ausencias de los alumnos y alternancia en el desarrollo de las clases, nos conduce a relativizar la intensidad de estas acciones para pensarlas en términos más complejos. Nuevamente, el rol que el pueblo ha ocupado en esta conflictividad entre un *domicilio* en el campo y una vida urbana avalada por el estado, resulta especialmente relevante en línea con el problema planteado para esta tesis.

A continuación nos adentraremos en otros dos instrumentos que, aun sin formar parte directa de su estructura, estuvieron fuertemente vinculados a la estructura político-administrativa del estado en el área: las explotaciones mineras y la iglesia católica.

Minería: la ‘esperanza fallida’ del Territorio Nacional de Los Andes

El tránsito hacia la nacionalización de la Puna de Atacama implicó, también, la construcción de discursos políticos sobre las alternativas para su “progreso” económico. Las peculiares características físicas de Los Andes, que desde los discursos de los primeros viajeros han estado condicionadas por su altitud y su clima, así como las dinámicas de movilidad de su población, fueron definitorias de parte de las dificultades con las que se encontró el estado a la hora de definir estrategias adecuadas para impulsar el desarrollo económico del área del modo en que se venía haciendo en otros sectores del país y, en particular, en los restantes Territorios Nacionales. En este sentido, podemos observar el discurso de Holmberg (1900) sobre Los Andes, el mismo año de su creación, comprendiendo a la minería como el único camino posible al ‘progreso’:

“Todo es exuberante bajo el clima del Chaco ó de Misiones; todo es triste y raquítico en las punas de los Andes... Hay que enviar geólogos que descifren los secretos de la montaña, en cuyo seno hay escondidos filones preciosos; y hay que llevar una vía férrea hasta las mismas salidas de las punas, para que la exportación de la materia prima sea posible” (Holmberg, 1900:76).

Treinta años más tarde, el geólogo Luciano Catalano, describía en su informe para el Ministerio de Agricultura:

“Los grandes yacimientos mineros de Los Andes constituyen su principal fuente de riqueza. Los minerales de boro, las sales, las arcillas, los calcáreos ornamentales, el azufre... etc., existentes en la región puneña representan por su magnitud y calidad, valores mineros extraordinariamente grandes...” (Catalano, 1930:90).

La riqueza boratera que destaca Catalano (1930) es, también, señalada en otro fragmento del relato del propio Holmberg:

“... los boratos que hoy podrían ser la principal entrada del habitante de las punas, son explotados en escala insignificante por falta de medios de transporte, y principalmente por falta de capitales de quienes lo trabajan” (Holmberg, 1900:60 -el subrayado es nuestro-).

Esta última referencia es relevante en función del modo en el que operaron las exploraciones y explotaciones de boratos a comienzos del siglo XX, en las cercanías de Coranzulí, las que ofrecían mayor potencial productivo¹. En primer lugar, se llevaron a cabo las primeras exploraciones y explotaciones en el Salar de Cauchari y Salinas Grandes, sobre las que había habido diferentes pedidos de concesión por parte de Chile hacia finales del siglo XIX (Figura 2.5). En este sentido, una de las primeras políticas implementadas por el gobierno argentino, fue suspender todos los permisos y cateos hasta el momento otorgados, en función de reservarse el derecho exclusivo de su exploración y consecuente explotación (Memoria del Ministerio de Agricultura, 1902-1903). Así, desde 1905, encontramos documentos que formaron parte de las comunicaciones entre las autoridades del Territorio y el estado nacional, respecto de las exploraciones mineras en Coranzulí, denominada Arethusa (en 1917)².

Sin embargo, la explotación de boratos se vio interrumpida por las dificultades de accesibilidad que presentaba su localización en el Territorio. Es decir que, si bien constituyeron la gran mayoría de las concesiones otorgadas (más de 80), su explotación, en general, no cumplió con

¹ El origen de este mineral tiene que ver con la concurrencia de una serie de factores que son: el vulcanismo activo, el clima árido y las cuencas endorreicas (Benedetti, 2005). En particular, el origen eruptivo, dio la explicación necesaria para comprender la existencia de boratos en Coranzulí: “en la Quebrada de Alumbrio, cerca de Coranzulí se encuentra un yacimiento de borato cuyo origen hidrotermal es indudable. A lo largo de la quebrada se hallan varios antiguos manantiales de aguas calientes hoy agotados, que tienen en su boca borato de cal amontonado y la forma de esos depósitos indica muy claramente que han sido formados por las aguas del manantial” (Bernabé, 1915 -Anales del Ministerio de Agricultura-).

² AGN, SH III. Sin embargo, de acuerdo con Benedetti (2005) los primeros hallazgos en torno a la existencia de este mineral en el área se dieron a finales del siglo XIX, y formaron partes de exploraciones y primeras concesiones otorgadas por el gobierno chileno, y de los provinciales de Salta y Jujuy, para las áreas que ya formaban parte del territorio argentino.

las expectativas que habían sido generadas. Así, en la Memoria y Estadística General del Territorio de Los Andes de 1934, se planteaba que:

“se debe necesariamente meditar sobre la ACCIÓN NEGATIVA DE LAS QUE TENIENDO CONCEDIDAS MAS DE 80 PERTENENCIAS DE BORATO DE CAL Y SODA (BORAX) NO REALIZAN OTRO TRABAJO DE EFECTIVIDADES PRÁCTICAS, MÁS QUE EL DE ABONAR SISTEMATICAMENTE EL CANON RESPECTIVO (...) Entiendo que este es un asunto que cuya solución por razones de economía general y de patriotismo debe resolverse en el corto plazo”¹.

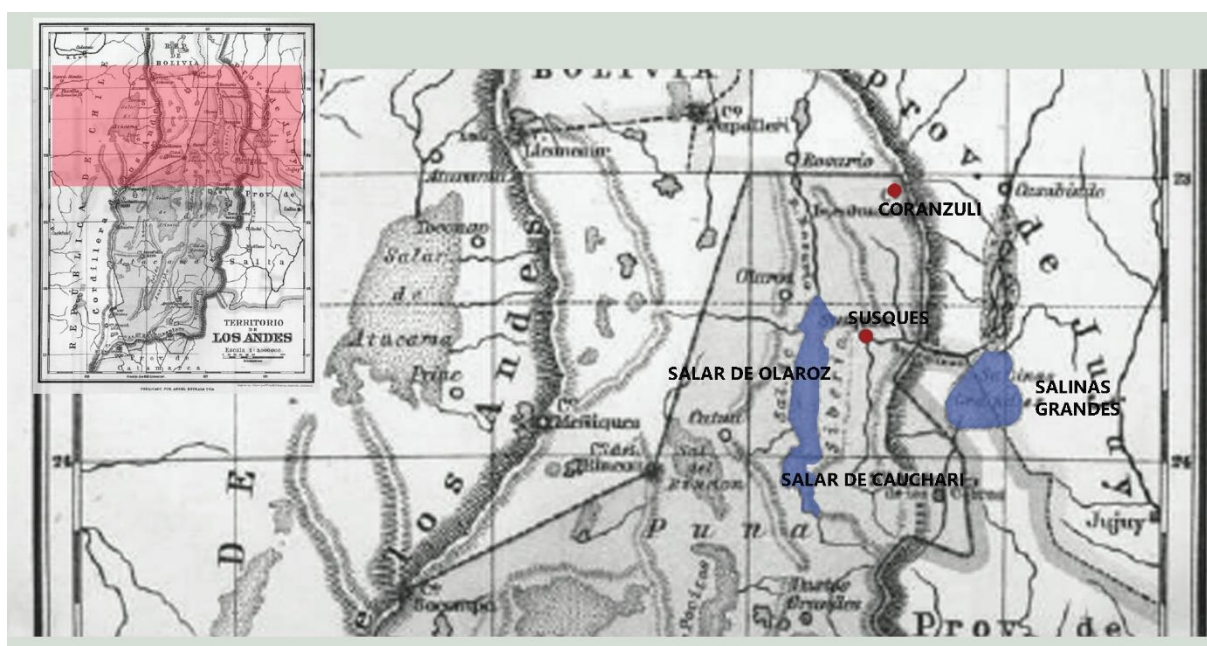


Figura 2.5. Localización de Salares explotados en el norte del Territorio de Los Andes (Fuente: elaboración propia sobre recorte de mapa del Territorio Nacional de Los Andes de Boero, 1916 - tomado de Benedetti, 2005-).

Aun en este contexto, hubo explotaciones de boratos que sí lograron llevarse a cabo y trasladar lo obtenido, especialmente luego de la inauguración del Ferrocarril Huaytiquina a San Antonio de los Cobres en 1929 (Benedetti, 2005). Con este ferrocarril, los boratos lograron llegar al puerto de Rosario y Buenos Aires. A partir de la década de 1930, por lo tanto, la exportación de boratos provenientes de los Andes comenzó a ser significativa en relación con las de Salta y Jujuy.

¹ AGN, SIII, signatura s/n. Disposición 140/35. Buenos Aires, 12 de Agosto de 1935.

La iglesia católica y el estado nacional en Coranzulí

Una cuestión central que define la relevancia de los pueblos en el espacio puneño, es la de su rol como lugar de celebración de rituales vinculados al catolicismo ya desde la colonia (Albó, 1972; Webster, 1973; Martínez, 1985; Arnold, 1998; Tomasi, 2011; entre otros). En este contexto, debemos aproximarnos a Coranzulí analizando el rol que han tenido las prácticas religiosas de su espacio, asociado históricamente a la Iglesia Católica. Por otra parte, la presencia de la Iglesia en aquellos “caseríos” que recorrieron los primeros viajeros del siglo XIX es notada en sus descripciones, constituyéndose así como la primera institución que, aunque no forme parte directa del aparato institucional del estado nacional, operó significativamente en el reconocimiento de aquellos lugares que, progresivamente, se conformarían en pueblos, desde la perspectiva del estado.

Como observamos en el Capítulo 1 para el contexto andino, los pueblos poseían significados específicos para la población pastoril que vivía dispersa en el campo. Algunas de estas cuestiones pueden ser observadas en Coranzulí a partir del relato oral que existe sobre su ‘origen’. Este relato, que reproduciremos a continuación, es repetido por distintos pobladores al indagar acerca del origen del pueblo. A su vez, se trata de una historia que ha sido naturalizada y, en cierto sentido, ‘oficializada’ por el estado, reproduciéndose cada año en los actos cívicos organizados por la Comisión Municipal en honor a la Virgen del Rosario:

En el año 1899 se fundó este hermoso pueblo, por aquel entonces era un lugar de una casa abandonada y nada más (...) vecinos de los alrededores (...), se pusieron de acuerdo para dar vida a este lugar al que denominarían Coranzulí. En primer término, con el apoyo de los vecinos del lugar, se creó la capilla. (...) Una vez construida la capilla, la Virgen del Rosario fue trasladada desde Aguas Calientes para quedarse definitivamente y por todos los tiempos en Coranzulí. Luego vino un sacerdote desde Bolivia para bendecir y dejar definitivamente fundado el lugar, que desde ese entonces todos los años, en este día, es la fiesta en Honor a Nuestra Señora del Rosario patrona de Coranzulí y dueña de la fe de todos los lugareños¹.

El acuerdo que establecieron los *vecinos de los alrededores* para la construcción de la capilla para la Virgen, que expresa este relato permite inferir que se trataba de personas que no vivían en el sitio fundacional del pueblo sino en el campo. Esto resulta significativo para articular los la información que proporciona esta fuente con las referencias documentales que venimos analizando, que daban cuenta de que los pobladores no vivían en Coranzulí. Sin embargo, lo

¹ Fragmento del discurso del acto oficial reproducido en la Fiesta Patronal de Coranzulí en Octubre de 2012.

que este relato en particular ofrece, tiene que ver con que esas familias no se encontraban “aisladas” o “escondidas” en los cerros, tal como fue decodificado por los agentes oficiales, sino que poseían relaciones entre sí, las que los motivaron a construir de manera conjunta la Iglesia. Es relevante que el origen del pueblo desde la historia local, se encuentre estrechamente vinculado a la presencia de una figura religiosa católica, la de la Virgen, y físicamente asociado a la construcción de la iglesia como edificio primigenio. Asimismo, esta referencia resulta interesante en relación con el momento histórico que define dicho relato, que señala como fecha de construcción de la iglesia el año 1899, coincidiendo con el momento en el que se firman los acuerdos diplomáticos entre Chile y la Argentina por la cesión de la Puna de Atacama. En este sentido, podemos pensar en la Iglesia como la primera institución que opera en la transformación del “caserío” en pueblo. Si bien los procesos de evangelización habían tenido curso en Coranzulí durante la colonia y a lo largo del siglo XIX, su acción se había dado de manera indirecta (Rivet, 2013) y no es sino hasta la intervención del estado argentino que la Iglesia Católica tiene influencia directa allí¹.

En otras palabras, podemos pensar que el proceso de inserción de la Iglesia como institución en el pueblo se dio de manera conjunta con la inserción de las instituciones del estado nacional, especialmente si tomamos en cuenta que la escuela fue fundada en Coranzulí en 1907 y que desde 1903 los varones ya eran enrolados en el servicio militar. Como ha planteado Segato (1991), la asociación entre el estado y el catolicismo resulta significativa tanto en la Puna como en la Quebrada. En este sentido, la autora describe el caso de la localidad de El Toro, ubicada en el departamento de Susques y dependiente de la Comisión Municipal de Coranzulí, y destaca que en la división que presenta el pueblo, desde su ordenamiento urbano, entre católicos y evangélicos, las instituciones del estado (la policía, la escuela, el puesto de salud) se localizan del ‘lado católico’. En la misma línea, destaca que ha sido en Susques, cabecera del departamento durante todo el siglo XX, que el avance de la Iglesia Evangélica ha sido reprimido por los propios pobladores de manera casi absoluta (Segato, 1991)².

¹ La relación de los pastores coranzuleños con la doctrina católica se había llevado a cabo, principalmente, a través de las relaciones que mantenían con la Iglesia de Susques, donde se llevó a cabo el registro correspondiente a los nacimientos, bautismos y defunciones de personas domiciliadas en los alrededores de Coranzulí. En este contexto, podemos comprender que se trató de un vínculo que no tuvo una presencia constante en el pueblo y que tampoco alcanzó a la totalidad de la población. Las visitas de los párrocos a Susques eran más bien esporádicas y los contactos por lo tanto, se ajustaban únicamente a las personas que en esos momentos se encontrasen viajando (Rivet, 2013). En este sentido, en línea con el planteo de la autora, es posible pensar que se trató de un proceso de evangelización indirecta.

² La ausencia de la Iglesia Evangélica en Susques se sostiene incluso al día de hoy.

Como veremos en el próximo acápite, la situación en Coranzulí ha sido completamente diferente. Por el contrario, se trata del pueblo que mayor población evangélica posee en toda la Puna. Esta condición resulta significativa para pensar en las divergencias que presenta Coranzulí con Susques, poblados que han tenido una enorme cercanía no sólo geográfica sino sociopolítica durante todo el siglo XX, pero que poseen divergencias significativas respecto de procesos actuales.

La condición demográfica y el destino anunciado de Los Andes

La escuela y las demás instituciones del estado que se desplegaron en Los Andes, así como los intentos y avances en la explotación minera del área, constituyeron vías complementarias para su desarrollo en clave estatal. Sin embargo, aquellas primeras ideas que los viajeros habían construido sobre la Puna de Atacama, su espacio y su población, persistieron en el marco de los discursos de los funcionarios del estado que operaron en el área y fueron retomadas, incluso varios años después de su incorporación a la Argentina, como argumentos para comprender su dificultoso desarrollo.

Desde las voces de la administración pública nacional, nos encontramos con la referencia a las condiciones ambientales de Los Andes como razones de su dificultoso incremento poblacional¹. Así, en uno de los discursos realizados en el marco de las sesiones legislativas en las que se discutía la potencial división de Los Andes, nos encontramos con el siguiente pronunciamiento:

“El territorio nacional de Los Andes por su constitución geológica y en general la naturaleza de su suelo, hace casi imposible el aumento de población (...) Ante la seguridad de que Los Andes no está en condiciones de llegar a ser una provincia, su costosa administración, su inutilidad, por constituir como he dicho, un desierto, hacen de todo punto de vista necesaria la solución que dejo expuesta en el proyecto”².

Las características ambientales de la Puna -y en particular su condición de “desierto”- fue la principal justificación de la condición periférica de Los Andes en relación al resto de la Argentina, y de su incapacidad para aumentar su población. Esto ocurría en el contexto de las primeras décadas del siglo XX, de gran dinamismo demográfico asociado a las inmigraciones extranjeras.

¹ La totalidad de estas iniciativas han sido recopiladas y analizadas por Benedetti (2005).

² Congreso de la Nación, Cámara de Diputados, período ordinario, sesión del 13 de julio de 1932. Tomado de Benedetti (2005:288).

La población total de Los Andes nunca llegó al piso de los 30.000 habitantes necesarios para ser convertida en provincia¹. De hecho, si observamos la información censal a lo largo de los años, vemos que no ha experimentado un cambio demográfico sustantivo en su población desde su creación y hasta su disolución en la década de 1940 (ver Tabla 2.2). Así, además de haber tenido un escaso crecimiento demográfico, la población total de Los Andes estaba muy por debajo de las cifras que arrojaban los otros Territorios Nacionales.

AÑOS	Población *			FUENTES
	Total Territorio	Departamento de Susques	Coranzulí	
1899	507	-	58	* Ministerio del Interior, Memoria de 1899. Nota: la población no aparece clasificada por Departamentos, en tanto estos todavía no se habían conformado, sino por "aglomeración". Tomado de Benedetti (2005).
1901	1149	671	150	* Carrasco (1901). Nota: Este es el único caso en el que Coranzulí aparece escindido del Departamento de Susques, como departamento independiente. Aquí se sumaron las poblaciones de cada departamento para obtener el total de 671. Tomado de: Benedetti (2005).
1912	2348	855	211	* Censo de Población de Territorios Nacionales de 1912. MI.
1914	2487	880	-	* III Censo Nacional 1914. Talleres Gráficos de L.J. Rosso (1916).
1920	2539	1025	224	*Censo de Territorios Nacionales 1920.
1947	6442	1450	-	*IV Censo Nacional de Población y Vivienda 1947. INDEC. Nota: Se suman para considerar la totalidad del Territorio ya disuelto para entonces (desde 1943) la suma de sus departamentos.

Tabla 2.2. Estadísticas poblacionales para el Territorio de Los Andes, considerando en particular los datos consignados para el departamento de Susques y para la aglomeración de Coranzulí. (Elaboración propia en base a los datos censales consignados.)

La idea de dividir el territorio y anexarlo a las provincias linderas ha estado presente en distintas discusiones desde su creación. Esto finalmente ocurrió en 1943. El decreto número 9.375 del Poder Ejecutivo Nacional con fecha de 21 de Septiembre de 1943, dictó la disolución definitiva del Territorio Nacional de Los Andes. Se fragmentó en tres partes, de acuerdo con su división departamental, que se integraron respectivamente, de sur a norte, a las provincias de Catamarca, Salta y Jujuy.

Coranzulí en la provincia de Jujuy

En 1943 el departamento de Susques (o Norte) pasó a formar parte de la provincia de Jujuy. Sin embargo, esto no ha implicado que la provincia haya intervenido inmediatamente en la organización institucional y administrativa de los pueblos que allí se encontraban.

¹ Este volumen no fue alcanzado tampoco por el Territorio Nacional de Tierra del Fuego, que experimentó otra trayectoria hasta finalmente transformarse en provincia en la década de 1990.

Tenemos al menos tres referencias documentales que nos permiten pensar en este traspaso como un proceso largo que mantuvo al departamento de Susques, y dentro de este, a Coranzulí, en los márgenes de la estructura político-administrativa provincial (Figura 2.6).

(1) Archivos judiciales del fuero penal de la provincia¹. Al revisar la información sobre causas iniciadas en la provincia de Jujuy desde la década de 1940, nos encontramos con una clara diferencia entre las que fueron registradas en aquellos pueblos puneños que formaron parte de la provincia desde su autonomía (en 1834) como Cochinoca, Abra Pampa, La Quiaca y Yavi, y las registradas en el departamento de Susques. Para estas últimas, no se encuentran prácticamente referencias sino hasta la década de 1980².

(2) Expedientes del Ministerio del Interior de la Nación. La entrega del expediente relativo a la situación de las tierras, fiscales y privadas en el departamento que la nación hace a la provincia está fechado en 1957³, más de diez años después de la disolución de Los Andes.

(3) Libro Histórico de la Escuela. En dicho documento, el sello utilizado por los directores para firmar las páginas del libro en la apertura y clausura de cada ciclo escolar, continuó siendo, hasta el ciclo de 1955, el de la “Escuela Nacional N° 5-Los Andes”. Recién desde ese momento, comenzó a utilizarse, sistemáticamente, el sello de la “Escuela N°362-Jujuy”.

Ninguno de estos datos puede explicar en sí mismo el modo en el que, en Coranzulí, se atravesó el proceso de incorporación provincial. Sin embargo, su puesta en relación (y la ausencia de documentos que den cuenta de políticas o dispositivos que concretamente hayan sido desplegados) nos permite inferir que los primeros años de Susques en Jujuy estuvieron caracterizados por una cierta continuidad de las estructuras político-administrativas y comunicacionales que provenían del extinto Territorio Nacional de Los Andes. Recién a finales de la década de 1960 se produjo una verdadera transformación en la situación administrativa de los pueblos dentro de la estructura provincial.

¹ Archivo Judicial de la Provincia de Jujuy, Cámaras Penales, Tomo II (de 1920 a 1980).

² Sólo se registró una única demanda sin continuidad sobre “uso ilegal de la medicina” en Susques, en 1950.

³ En dicho expediente se incluyen una serie de documentos que corresponden a pedimentos de tierras del año 1924 en los que los pobladores solicitan al poder ejecutivo nacional, permiso para su permanencia y usufructo de las tierras del Territorio.

[illegible]

128

Coranzulí en el departamento de Susques

En términos político-administrativos, Coranzulí había sido parte del departamento de Susques desde la conformación del Territorio de Los Andes e históricamente había tenido relaciones con su población tanto desde el plano social como institucional. De hecho fue en Susques donde se llevaron a cabo todos los registros sobre el crecimiento poblacional de Coranzulí durante la colonia y hasta mediados del siglo XX. Esto fue ejecutado, por un lado, desde la institución eclesiástica, mediante los Libros Parroquiales de la Parroquia de Susques¹ y, por el otro, desde el plano administrativo estatal ya que en Susques donde, hasta la disolución de Los Andes, permaneció el juzgado de paz al que respondía Coranzulí. Lo propio ocurrió con la dependencia policial, en tanto Coranzulí nunca tuvo el status de comisaría sino de sub-comisaría, dependiendo de la de Susques. Asimismo, desde el plano social, existe un vínculo histórico entre los coranzuleños y los susqueños que se expresa, entre otras cosas, en momentos rituales².

Para comprender la trayectoria de Coranzulí a lo largo de estos años e insertarla dentro del desarrollo general del departamento de Susques debemos observamos la información censal correspondiente a la segunda mitad del siglo XX y hasta la actualidad. A partir de esta información podemos ver que tampoco se produjeron cambios significativos en su población desde la división de Los Andes (Tabla 2.3).

AÑOS	Población *			FUENTES
	Total Provincia	Departamento de Susques	Coranzulí	
1960	241 462	1738	-	*Censo Nacional de Población y Vivienda 1960. INDEC.
1970	302 476	1826	-	*Censo Nacional de Población y Vivienda 1970. INDEC.
1980	410 188	2184	-	*Censo Nacional de Población y Vivienda 1980. INDEC.
1991	512 329	2846	324	*Censo Nacional de Población y Vivienda 1991. INDEC.
1997	-	-	-	** Programa Nacional Mapa Educativo. http://www.mapaeducativo.edu.ar
2001	611 888	2854	412	*Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. INDEC. Procesado con Redatam
2010	673 307	3791	333	*Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda 2010 / Procesado con Redatam+SP, CEPAL/CELADE. INDEC.

Tabla 2.3. Estadísticas poblacionales para la provincia de Jujuy, el departamento de Susques y para la aglomeración de Coranzulí (Fuente: elaboración propia en base a las fuentes censales consignadas).

Algunas cuestiones interesantes resultan de estos datos para observar la trayectoria de Coranzulí en el departamento. A partir de 1991 se dió un crecimiento poblacional respecto de la curva que

¹ Esta información se encuentra en el análisis de los Libros Parroquiales de mediados del siglo XVIII analizados por Rivet (2013) donde además de consignarse nacimientos, bautismos y matrimonios de personas de Coranzulí, también se encuentran algunas referencias a población proveniente de los poblados atacameños del territorio chileno.

² Analizaremos estas cuestiones en el Capítulo 5.

venía caracterizando al departamento en su pertenencia a Los Andes. El cambio sustantivo que, sin dudas, ha atravesado a muchos de los pueblos del departamento y en particular al de Susques, fue la apertura del Paso de Jama (el más norteño de los cruces fronterizos entre Argentina y Chile), la pavimentación de la Ruta Provincial 52, hasta Purmamarca y la instalación de una aduana y un puesto de control fronterizo en el poblado de Susques en 1991 (Tomasi, 2011)¹. Esto tuvo que ver con la definición del “Corredor Bioceánico” o “Eje de Capricornio”, una vía de circulación que comercial que persiguió conectar los puertos del Atlántico y el Pacífico. Finalmente, en el año 2011 se inauguró el complejo fronterizo de Jama, liberando a Susques de las oficinas aduaneras que funcionaban allí hasta entonces.

La importancia que adquirió Susques como un nodo estratégico para la circulación comercial (Tomasi, 2011), condujo a que se dé un proceso de migración hacia este lugar, procedente, en muchos casos, de otras localidades del departamento. Además del crecimiento del pueblo de Susques, esta operación resulta significativa en tanto ha implicado el crecimiento de la actual localidad de Jama, para la cual no existían registros hasta el Censo de Población y Vivienda de 2010 (INDEC), cuando se contabilizó una población de 67 personas.

Sin embargo, como vemos en la Tabla 2.3, esto no impactó en la población coranzuleña. Por el contrario, las distintas políticas que, especialmente desde la década de 1990, atravesaron al desarrollo urbano y social de Coranzulí, tendieron a enfatizar otras articulaciones. Estas han estado asociadas a las vías de comunicación que fueron iniciadas durante la existencia de Los Andes y consolidadas en las últimas décadas del siglo XX. Así, el eje sur-norte de la provincia con el ferrocarril a La Quiaca cuyas obras se inauguraron en 1908, fue cerrado en la década de 1990. Pero el eje se mantuvo a partir del desarrollo vial de la Ruta Nacional 9 que atraviesa la Quebrada de Humahuaca y, hacia el norte, a las ciudades puneñas de Abra Pampa y La Quiaca.

El rol preponderante que adquirió la ciudad de Abra Pampa como centro distribuidor de buena parte del área puneña resulta relevante, en especial para Coranzulí, en tanto constituye el único sitio que posee conexión directa con el pueblo mediante transporte público². Esto resulta

¹ Esta operación que tuvo lugar desde el plano comercial y desde el desarrollo de las vías de comunicación en el área, implicó un notable crecimiento del pueblo de Susques (Benedetti, 2002) que se convirtió en parada obligada para particulares y camiones de mercaderías provenientes no sólo de la Argentina sino también de Brasil y Paraguay, en tránsito hacia Chile.

² Se trata de un único servicio diario disponible de lunes a sábado que parte de la ciudad de Abra Pampa a las 11 de la mañana y llega a Coranzulí a las 3 de la tarde. Luego del arribo y del descenso de los pasajeros, el colectivo regresa a Abra Pampa a donde llega alrededor de las 6 de la tarde.

especialmente relevante para pensar, en el modo en el que se han reconfigurado muchas de las estrategias de movilidad de la población local y el rol que en éstas tiene el eje Abra Pampa-San Salvador de Jujuy.

Coranzulí: otras dependencias y relaciones institucionales

Si nos aproximamos a la información censal que nos brindan otro tipo de relevamientos que se realizan a escala local (Tabla 2.4) podemos observar pequeño un crecimiento poblacional a partir del Censo 2001. Esto se verifica a partir de los registros tomados por los relevamientos anuales realizados por las rondas de Atención Primaria a la Salud (APS). Esto se asocia estrechamente a las trayectorias experimentadas por las familias coranzuleñas que regresaron al pueblo en la década de 1900, luego del cierre de Mina Pirquitas¹. En la actualidad, los procesos de movilidad hacia y desde el pueblo que experimentan las familias, especialmente las más jóvenes, requiere de un análisis detallado de los actuales sistemas de asentamiento y movilidad a los que nos dedicaremos en el Capítulo 5.

AÑOS	Población *			FUENTES
	Total Provincia	Departamento de Susques	Coranzulí	
2001	611 888	2854	412	*Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. INDEC. Procesado con Redatam
	-	-	548	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.
2002	-	-	559	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.
2003	-	-	566	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.
2004	-	-	557	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.
2005	-	-	555	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.
2010	673 307	3791	333	*Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda 2010 / Procesado con Redatam+SP, CEPAL/CELADE. INDEC.
2014	-	-	339	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.

Tabla 2.4. Información poblacional de Coranzulí en las últimas dos décadas con la información de los Censos realizados por APS (Fuente: elaboración propia en base a las fuentes censales consignadas).

El cambio de orientación de Coranzulí, desde la centralidad de Susques hacia la de Abra Pampa, se vio acompañada, a su vez, por un reordenamiento del entramado de dependencias institucionales vinculadas a la educación, la seguridad, la iglesia y la sanidad.

¹ Volveremos sobre las dinámicas mineras en el Capítulo 3.

(1) La escuela. La Escuela Primaria “Héroes de Malvinas” fue creada como escuela del Territorio Nacional de Los Andes y desde su disolución formó parte del distrito escolar N°3, que comprende a las escuelas del departamento de Susques y parte de los departamentos de Tumbaya, San Antonio y El Carmen, todos localizados hacia el sur de la provincia. Desde el año 2001, a través de un pedido conjunto de padres y maestros de la escuela, la primaria de Coranzulí pasó a formar parte del distrito escolar N°1, comprendido por los departamentos del noroeste de la provincia: Cochinoca, Yavi, Santa Catalina y Rinconada. Esto implicó, entre otras cuestiones, la inversión de su ciclo escolar, por el “Período Común” de marzo a diciembre¹. Desde el año 2008, funciona también en Coranzulí el Bachillerato N° 18 y desde 2015 el Centro Educativo N°10 para adultos, con sede en el Centro Vecinal de Coranzulí. La escuela de Coranzulí es la única del departamento que pertenece a este distrito. Incluye, además, a las escuelas de los poblados dependientes de su comisión municipal.

(2) La policía. Desde la creación de los destacamentos policiales en Los Andes y la sub-comisaría de Coranzulí dependía de la comisaría de Susques (Unidad Regional 3). En la actualidad, de acuerdo con los registros localizados en el destacamento local, las Jefaturas de Susques y Abra Pampa han intercambiado entre sí, las localidades de Barrancas/Abdón Castro Tolay y Coranzulí, lo que condujo a que el destacamento coranzuleño dependa de la jefatura localizada en Abra Pampa, que forma parte de la Unidad Regional Cinco, cuya cabecera está en La Quiaca, de la que dependen los departamentos de Yavi, Cochinoca, Rinconada y Santa Catalina. Del mismo modo que sucedió con la escuela, este es un caso excepcional dentro de la Comisión Municipal de Coranzulí, en tanto los otros poblados (Jama, El Toro, San Juan de Quillaques), continúan dependiendo de la Jefatura de Susques (Figura 2.8).

(3) La unidad sanitaria. En lo que respecta a la atención a la Salud, en Coranzulí funciona una Unidad Sanitaria, sin atención médica permanente, sino que es atendida por un enfermero, de lunes a viernes. En Abra Pampa, se encuentra el hospital “Nuestra Señora del Rosario”, cabecera de la cual depende la Unidad de Coranzulí (Zona Sanitaria 20 – Abra Pampa), a donde acude la ambulancia en caso de presentarse una emergencia.

(4) La iglesia. En las últimas décadas, sus actividades y las relaciones que allí se establecen entre distintas familias del pueblo son significativas para entender muchas de las dinámicas y lazos sociales en Coranzulí. Sin embargo, la actividad en esta Iglesia por parte de las autoridades eclesásticas ha sido, en general, limitada. Mientras que durante los años del Territorio de Los Andes el párroco solía acudir (muy esporádicamente) desde Salta, más tarde

¹ Las implicancias de estos períodos en las dinámicas del pueblo y de las familias serán abordadas en el Capítulo 5.

tuvieron lugar las visitas periódicas de los párrocos de la Iglesia de Belén de Susques. Actualmente, Coranzulí también dejó de depender de la Parroquia de Susques, para pasar a formar parte de la jurisdicción de “San José” de Rinconada. Ambas parroquias, sin embargo, están dentro de los límites de la Prelatura de Humahuaca, con sede en la dicha ciudad, donde se encuentra la Catedral de “Nuestra Señora de la Candelaria y San Antonio”. Su jurisdicción se extiende por distintos departamentos de la provincia de Jujuy (Cochinoca, Humahuaca, Rinconada, Santa Catalina, Susques y Yavi) y de Salta (Iruya y Santa Victoria) (ver en Figura 2.8).

Como se deriva de lo anterior y del modo en el que estas se plasman en los mapas de la Figura 2.8, la articulación de esta localidad con los centros de jerarquía administrativa e institucional de escala regional y provincial se da de un modo heterogéneo. Es particularmente interesante señalar la singularidad que posee Coranzulí con respecto de los restantes pueblos del departamento. Estas se desprenden, no sólo de su localización geográfica en su extremo norte, sino también de los procesos ‘externos’, principalmente político-económicos, que allí se dieron y el modo en el que estos se operaron desde Coranzulí a través de las acciones e intereses de su población: el establecimiento de vías de comunicación, los desarrollos mineros, las políticas relativas a la propiedad de la tierra, los circuitos comerciales, son algunos de estos a los que nos iremos refiriendo en los capítulos que siguen. En todo caso, lo que nos interesa señalar aquí tiene que ver con cómo la estructura administrativa e institucional que atraviesa Coranzulí desde su inserción a Jujuy, implica el establecimiento de una red de relaciones que en el espacio se visibilizan de manera compleja y en muchos casos, superpuesta. Esto nos permite insistir, con Massey (2004), en reconocer los entramados de relaciones que atraviesan y a su vez definen a un lugar. Todas estas relaciones, así como el modo en el que las instituciones y procesos que hemos analizado desde una perspectiva histórica en los acápites anteriores, se redefinen en la actualidad del pueblo desde la acción de los actores locales será el tema de los capítulos que siguen.

En pos de ello, avanzaremos aquí en la presentación de dos instituciones que resultan centrales en este entramado y que justamente visibilizan la coexistencia entre las diferentes adscripciones que han atravesado la vida de los pastores puneños, y coranzuleños en particular, a lo largo del siglo XX. Así, el ser ‘ciudadano’ y el ser ‘indígena’ son identificaciones que el propio estado define y enmarca dentro de su institucionalidad pero que son operadas localmente a través del Centro Vecinal, de la Comisión Municipal y de la Comunidad Aborígen.

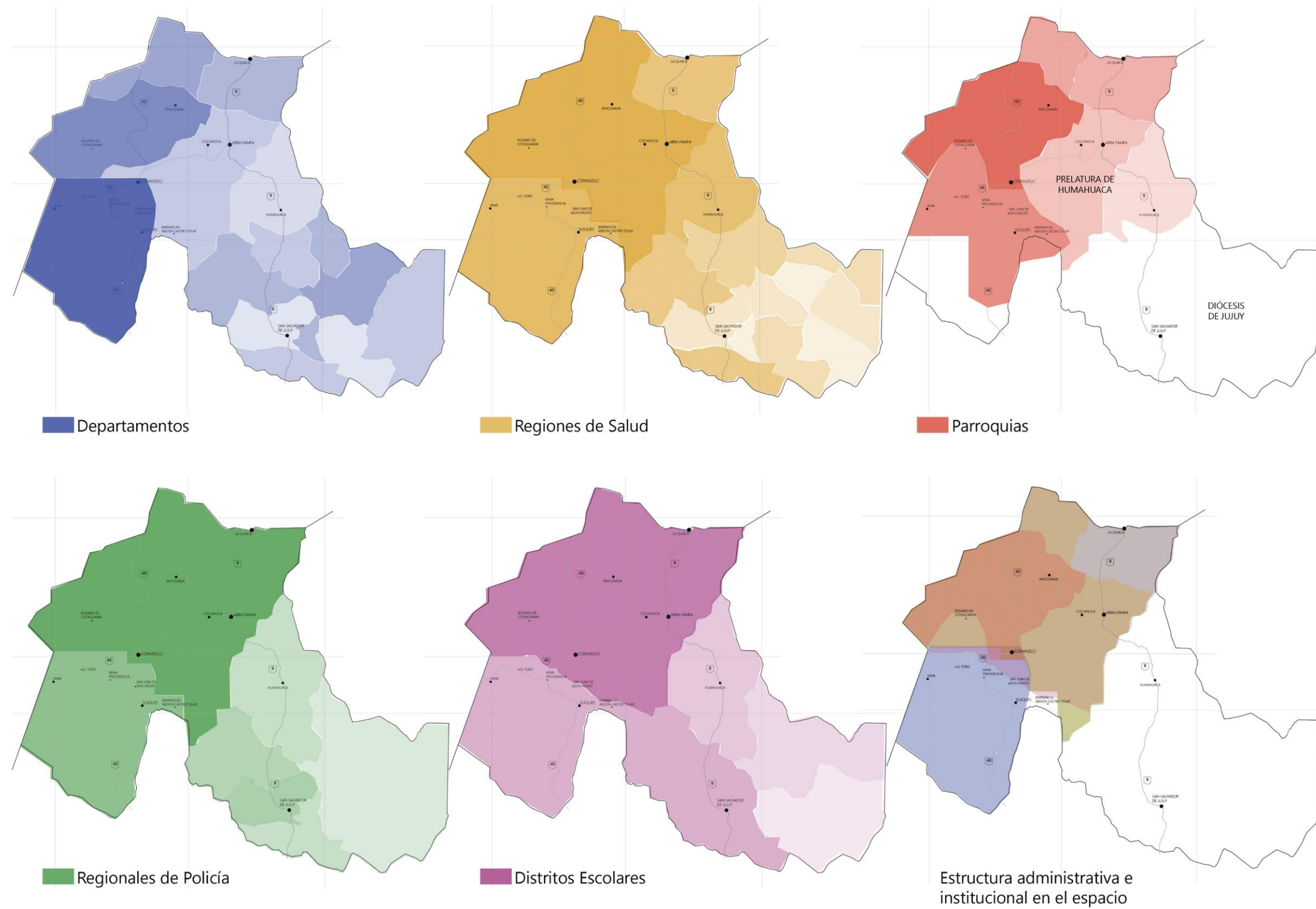


Figura 2.8. Mapas de dependencias administrativo-institucionales de Coranzulí en la provincia de Jujuy. Se observa en el último mapa la superposición de las mismas, las que se intensifican sobre el sector norte -departamentos de Cochínoca y Rinconada- por sobre la pertenencia departamental a Susques, al sur. (Fuente: Elaboración propia).

Instituciones locales

Nos referiremos, a continuación, a tres instituciones que en el marco de las estructuras estatales se han configurado desde el propio pueblo. Estas son: el Centro Vecinal, la Comisión Municipal y la Comunidad Aborigen.

El Centro Vecinal

Como parte de la organización política y social de los pueblos, las acciones del estado han promovido la conformación de comisiones que se constituyesen como interlocutores ante los agentes estatales. Así, podemos observar una ordenanza emitida por el Ministerio del Interior para el Territorio Nacional de Los Andes:

“En los parajes donde el Gobernador juzgue necesario o conveniente para el mayor desarrollo del progreso, podrá nombrar comisiones gratuitas de vecinos que cooperen á la vigilancia y fomento de los intereses municipales”¹

Como observó Tomasi (2011), el Centro Vecinal es la organización que, en cierto modo, asumió los roles que antiguamente han tenido el *Capitán* y sus *Auxiliares* en la atención de los asuntos colectivos, como podían ser las reuniones o fiestas. Los *Auxiliares* eran los representantes de las *secciones* en este tipo de asuntos, los que tenían intercambio directo con el *Capitán*. Esto es especialmente significativo en un contexto en el que las familias iban al pueblo sólo en momentos puntuales. Podemos recordar, entonces, la referencia al rol que ocupó el *Capitán* de Susques como agente cantonal e inspector para las sucesivas administraciones estatales en el área.

La concentración de responsabilidades sobre este tipo de cuestiones, particularmente de aquellas que tienen que ver con interpelar las acciones del estado y otros agentes que pueden ser considerados como externos, como las empresas mineras, en el centro vecinal cesa a partir de la creación de la comisión municipal y, posteriormente, de la Comunidad Aborigen. La diferencia que se da hoy entre estas dos últimas y el centro vecinal es que estas son instituciones que poseen una notable visibilidad en los esquemas administrativos y políticos del estado provincial y nacional, concentrando buena parte de sus funciones en la gestión de los asuntos con ‘el afuera’.

¹ MI, Tomo II (1900:459)

En Coranzulí, el centro vecinal, por su parte, posee un rol relevante en la vida cotidiana del pueblo y en las relaciones que se establecen entre vecinos, siendo el organizador de las *asambleas comunitarias* y participando de la organización de actividades sociales y rituales en el pueblo como las fiestas patronales o las olimpíadas¹. Por su parte, la participación del Centro Vecinal en los asuntos de la escuela es relevante en la actualidad presente en la actualidad. El mantenimiento del edificio, así como también las compras de mercadería para el comedor, o el conseguir la leña necesaria para la calefacción de las aulas y el albergue en invierno u organizar las fiestas escolares son algunas de las tareas asociadas a la institución que son realizadas no sólo por los padres con hijos en edad escolar sino por las distintas comisiones y agrupaciones de vecinos que operan en el pueblo.

La Comisión Municipal

La Comisión municipal de Coranzulí tiene una extensión aproximada de 2.926km² y de ella dependen las localidades de Coranzulí, El Toro (a 35km del pueblo de Coranzulí en línea recta, con 121 habitantes -INDEC, 2010-), San Juan de Quillaques (a 24km, con 72 habitantes -INDEC, 2010-) y Jama (a 75km, con 67 personas -INDEC, 2010-) (Figura 2.9). En total, concentra una población de 1.048 habitantes, de acuerdo con la información del último Censo Nacional de Población y Vivienda (INDEC, 2010). La Comisión está presidida por un comisionado municipal que es su máxima autoridad, domiciliado en Coranzulí. Él, junto a cuatro vocales, ejerce la administración pública del pueblo. La duración del cargo de comisionado es de dos años y la de los vocales cuatro. Su elección se realiza mediante el sistema indirecto. Las atribuciones específicas de la comisión municipal se encuentran contenidas en la Ley Orgánica de Municipios, N°4.466 de la provincia, sancionada el 25 de Octubre de 1989. De acuerdo con su artículo N°11,

“Las autoridades municipales son agentes naturales del Gobierno de la Provincia para colaborar en el cumplimiento de la Constitución, las leyes y demás normas jurídicas provinciales, así como en la ejecución de planes y en el logro de los objetivos que la Provincia se proponga”.

En la práctica, el rol de la Comisión Municipal en la vida cotidiana de Coranzulí es significativo, tanto en lo que respecta a la conformación del pueblo y la organización de su espacio y población, como así también en lo que respecta a su rol como mediadora en sus relaciones con otros agentes y lugares.

¹ Volveremos sobre este tipo de eventos en el Capítulo 5.

Debemos notar que la Comisión Municipal es el órgano de gobierno local que regula y administra la vida no solo del pueblo, sino también de ciertas dinámicas propias del campo. Ejemplo de ello son los arreglos de *caminos vecinales* que se dirigen a las distintas *secciones* en el campo, así como también la administración de los planes del estado provincial o nacional para el desarrollo de canalizaciones de agua, de cultivo o cría de animales. Sin embargo, en el campo existe también otro cargo electivo que es el del Comisionado Rural. Este es quien se encarga, principalmente, de intervenir y regular todo tipo de cuestiones relativas a los límites de los pastoreos familiares, la organización de los *rodeos*¹ y otras actividades asociadas a la cría de la *hacienda*². En cierta manera, es el Comisionado Rural quien se encarga de regular aquellas cuestiones sobre la organización social del campo que responden a las lógicas ‘internas’ de Coranzulí, mientras que la Comisión Municipal regula aquello que articula al campo con el pueblo y desde allí con ‘el afuera’.

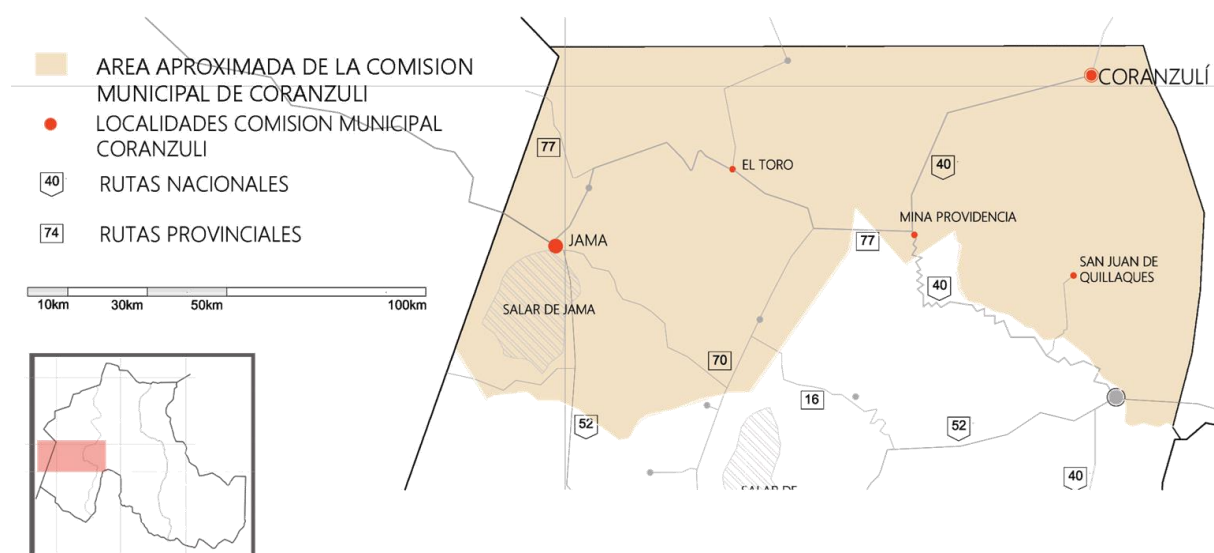


Figura 2.9. Localidades de la Comisión Municipal de Coranzulí y su área aproximada (Fuente: elaboración propia).

En sentido contrario, la Comisión Municipal extiende su jurisdicción a los límites del pueblo. Esto nos introduce en otra problemática que tiene que ver con el modo en el que dichos límites se establecen y el modo en el que la Comisión Municipal -como división político-administrativa de mayor jerarquía dentro de la estructura provincial- y las lógicas locales, intervienen en dicho

¹ Se refiere a la actividad colectiva destinada a la marcación de los burros, identificándolos con sus dueños. Como estos no son pastoreados y andan libremente por el campo, se debe *rodearlos* para poder identificarlos. En Coranzulí, esta práctica ya no se realiza. Sí se sostiene en otros sitios, por ejemplo en Susques (Tomasi, 2011).

² Analizaremos las características de esta organización en el próximo Capítulo.

proceso. Si bien a esto nos referiremos en el Capítulo 4, aquí se puede destacar que el establecimiento de dichos límites posibilita diferenciar el espacio que efectivamente se encuentra bajo la administración de la Comisión Municipal y es en ese marco que se encarga del ordenamiento urbano del pueblo, de la ejecución de las obras de infraestructura y vivienda, de la regulación de los loteos y de la entrega de terrenos para la construcción a las diferentes familias, así como también de la recaudación de impuestos a la actividad comercial y al transporte.

Por otra parte, la Comisión Municipal se ocupa de la organización de ciertos eventos sociales tales como las olimpiadas de verano e invierno, y la “Fiesta de la Llama y el Tinkal” que tiene lugar cada primero de mayo, así como también participa de la organización de la Fiesta Patronal de Octubre. Asimismo, suele brindar apoyo económico y/o logístico a las actividades deportivas que los clubes del pueblo llevan a cabo en otros lugares ocupándose del traslado de los equipos y de su aprovisionamiento. También, participan de las festividades religiosas católicas y cristianas evangélicas, y en muchas de las actividades y actos escolares proveyendo de algún alimento, bebidas o leña para la calefacción.

En su relación con ‘el afuera’, la Comisión Municipal actúa como mediadora entre Coranzulí y las unidades administrativas que lo incluyen. En otras palabras, la Comisión Municipal es la representante de la población coranzuleña ante el estado provincial. En este sentido, los recursos y políticas que este último destina a Coranzulí forman parte de las negociaciones que la Comisión realiza con los poderes Legislativo, Judicial o Ejecutivo provincial de manera directa¹. Esto implica considerar que las autoridades elegidas para la misma, que son a su vez, pobladores de Coranzulí son, también, los primeros representantes del estado provincial ante sus coterráneos.

La Comunidad Aborígen

Desde el año 2001, en Coranzulí se conformó en la Comunidad Aborígen “Río Grande de Coranzulí”. Como las restantes 267 Comunidades Aborígenes de la provincia (García Moritán y Cruz, 2013), adquirió su personería jurídica en el marco de las disposiciones contenidas en el

¹ En tanto los departamentos son en Jujuy unidades geográficas de división territorial no administrativas, las de acuerdo con el artículo N°14 de la Ley Orgánica de Municipios, “las gestiones de los Municipios ante la Provincia o sus relaciones con los poderes del Estado se realizarán: con la Legislatura y los organismos del Poder Judicial directamente, según sus respectivas competencia, y con el Poder Ejecutivo, a través del Ministerio, dependencia u organismos de la Administración que el mismo determine, de acuerdo a su Ley Orgánica”.

artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional en su reforma de 1994¹. Mediante la ley 24.071 se ratificó el convenio 169 de la OIT del año 1989, aunque la aprobación de dicho convenio en la Argentina, entró en funcionamiento recién en el año 2000.

En este marco, el estatuto fundacional de la Comunidad Aborigen de Coranzulí, que forma parte del “Pueblo Atacama”, destaca los objetivos y demandas principales que motivaron su conformación. Dentro de estos, se destaca el reconocimiento de las producciones materiales y culturales de la comunidad (comidas, música, celebraciones, etc.), la libre elección de sus propias autoridades y, muy especialmente, el reconocimiento de la propiedad comunitaria y el acceso a los recursos naturales de las tierras que habitan.

La creación de la Comunidad es particularmente relevante para este capítulo, en tanto se trata de una categoría creada por el estado y no de una forma de organización social (Alber, 1999). En este sentido, debemos diferenciar lo que significa la Comunidad Aborigen, del colectivo de personas que viven en Coranzulí, de la comunidad de Coranzulí.

Sin embargo, debe destacarse que en la conformación de la Comunidad operan algunas ideas forjadas en el contexto de los estudios andinos en torno a la noción de *familia*. De hecho, la propia Comunidad se autodefine a través de la conjunción de las familias que la conforman y no de personas individuales, afirmando en buena medida la relevancia que se le ha dado a la institución familiar como eje de la organización social en el contexto andino. Por el contrario, el significado de la Comunidad en este contexto tiene que ver con la institucionalidad que ha sido otorgada por el estado, como unidad organizativa local que es avalada por el propio estado. A lo largo de los capítulos siguientes iremos dando cuenta de las complejidades que esto implica en Coranzulí y en las relaciones que se establecen entre las personas, las familias y sus espacios.

De acuerdo con el primer censo poblacional realizado por la Comunidad Aborigen de Coranzulí en 2001, esta poseía en el momento de su constitución 115 miembros, distribuidos en 16

¹ El Artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional de 1994, se refiere a “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas. Garantizar el respeto por su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes y embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que las afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”.

familias¹. Cada una de ellas se declara parte de la Comunidad a través de la presentación de un jefe de familia que consigna sus miembros y el parentesco que posee con estos. Aun cuando el promedio de personas por familia sea cercano a seis integrantes, en la totalidad de los casos se trata de familias que pueden ser comprendidas como ‘nucleares’, compuestas por padres e hijos. Sin embargo, adjunto a dicha presentación, cada una de las familias consigna también un pequeño árbol genealógico que reconstruye los lazos de parentesco tanto por línea paterna como materna, de cada una de las 16 familias hasta dos generaciones anteriores (Figura 2.10).

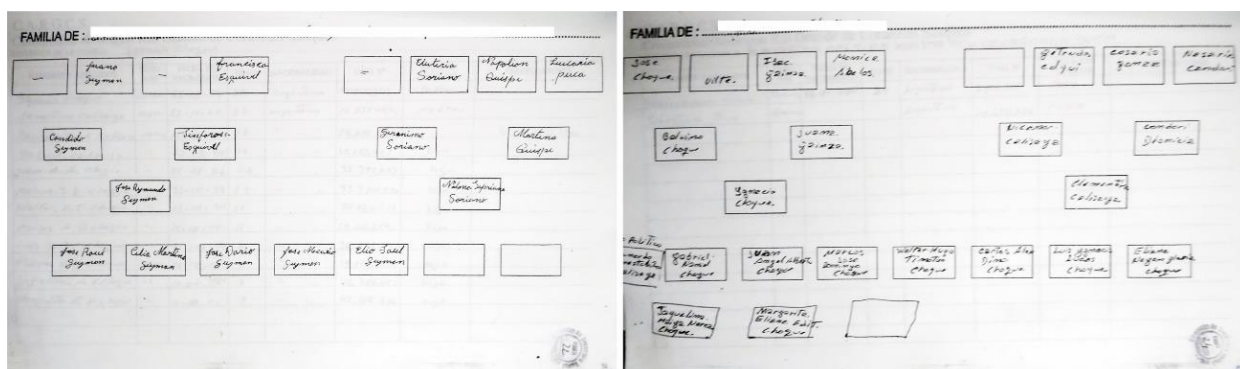


Figura 2.10. Parte de la documentación filial presentada por las familias para su inclusión dentro de la Comunidad Aborigen (Fuente: Expediente 0757-0513, folios 22 y 24, Comunidad Aborigen “Río Grande de Coranzulí”. Dirección Provincial de inmuebles de la Provincia de Jujuy).

En dicho documento, la familia es conformada por un total de cuatro generaciones sucesivas. Es justamente esta descendencia la que posibilita que una familia sea miembro de la Comunidad. De acuerdo a lo que dicta su estatuto en el capítulo tercero:

“son miembros naturales de la Comunidad los descendientes de la misma que hayan nacido en la Comunidad; los que acceden a ella por vínculo de sangre, de matrimonio o cruza (...) La Comunidad subsistirá mientras exista una familia que sostenga y ocupe sus tierras, y esta desaparecerá cuando se extingan todos sus miembros”².

En otras palabras, esto quiere decir que la descendencia se constituye como la condición principal de pertenencia que se sostiene a través de la familia. Entonces, mientras que la continuidad generacional posibilita el acceso a la Comunidad, es la familia nuclear la que, en definitiva, funciona como unidad organizacional que sostiene su existencia. La relevancia que

¹ De todos modos, esta conformación no es estática, en tanto, en los últimos años, algunas familias han decidido dejar de participar de la Comunidad en función de la posibilidad de solicitar la propiedad individual de sus tierras ante el estado. Volveremos sobre esto en el Capítulo 3.

² Fragmento del estatuto de la Comunidad Aborigen “Río Grande de Coranzulí” del 2001. Expediente 0757-0513, folio 5. Dirección Provincial de inmuebles de la Provincia de Jujuy.

este tipo de organización tiene en términos locales, resulta destacable, no sólo para pensar uno de los modos en los que las personas se organizan, sino en cómo se presentan como colectivo ante el estado y sus propias lógicas.

Retomamos del capítulo anterior la idea de comunidad en los Andes, para reafirmar la mirada propuesta en esta tesis, sobre comprender a la comunidad como una institución que articula principios ordenadores en clave local (que posee a la familia como construcción principal) con respecto a la organización institucional avalada por el estado. La demanda por los territorios comunitarios, que el artículo 75 incluye, es un claro ejemplo de ello. Así, como veremos en el próximo capítulo, la Comunidad Aborigen para el estado posee una espacialidad definida por las tierras comunitarias que ocupan y demandan, mientras que la comunidad de Coranzulí define una concepción y uso del campo diferente. Ambas espacialidades, entran en conflicto.

Explotaciones en mineras en Jujuy en la segunda mitad del siglo XX

En la década de 1930, cuando Coranzulí y el departamento de Susques continuaban formando parte del Territorio Nacional de Los Andes comenzaron a desarrollar en la Puna jujeña las dos mayores explotaciones mineras de la provincia de Jujuy: Mina Pirquitas y El Aguilar¹. Mina Pirquitas se localiza en el departamento de Rinconada y se originó en 1933. Está dedicada a la explotación de plata y plomo. La otra, de 1936, se ubica en el departamento de Humahuaca (en el límite con el de Cochinoca y a poco más de 100km de la frontera con Bolivia). Allí se explota un yacimiento de plomo, cinc y plata (Figura 2.11). Como ha planteado Sgrosso (1943), con estos dos emprendimientos Jujuy se constituyó, por entonces, en la provincia más rica del país en cuanto a la explotación de minerales metalíferos.

En este contexto, la minería en la Puna conformó, junto con el desarrollo que la industria azucarera ya venía llevando a cabo en los valles subtropicales, la base para el ingreso de Jujuy en la economía capitalista nacional (Kindgard, 2004). En este mismo sentido, si bien la zafra ya se constituía como alternativa laboral para muchos puneños y quebradeños, fue a través del desarrollo minero que se produjeron las transformaciones más significativas que experimentaron las poblaciones puneñas, tanto desde el plano económico-productivo, como también social. La relevancia de la minería en el desarrollo provincial se completó hacia la década de 1940 con el descubrimiento de mineral de hierro en las serranías de Zapla, próximas

¹ La minería en Jujuy tiene antecedentes desde la colonia, en particular con la explotación de la minería aurífera desde el siglo XIX, en Rinconada y Santa Catalina (Constant, 2005).

a la ciudad de Palpalá, lo que motivó la instalación de la empresa Altos Hornos Zapla, bajo la órbita de Fabricaciones Militares, empresa del estado nacional (Bernal, et al., 2011).

Sin embargo, la trayectoria de la minería en la provincia, y en particular de El Aguilar y de Pirquitas, no fue constante a lo largo del siglo, atravesando momentos de auge y de crisis. En el caso de Pirquitas, esto condujo a que la empresa se encuentre cerrada por más de una década, situación que impactó de manera notable en las condiciones laborales y sociales de la población, especialmente en el departamento de Rinconada (Bernal, et al., 2011). La crisis que desató la baja del precio internacional del estaño en la década de 1980, condujo al quiebre y posterior cierre de la empresa en 1990. En ese contexto, a partir de la reforma de la Ley Minera¹ y la apertura económica que expuso el modelo neoliberal que siguió la economía nacional por esos años, se dio la proliferación de capitales extranjeros en el sector. Así, en el marco de la crisis, en el caso de Mina El Aguilar, se optó por una extranjerización de sus capitales inversores, en el contexto de una explotación que durante casi 70 años estuvo en la órbita estatal (Berardi, 2010; Parodi y Benedetti, 2016). Mina Pirquitas, por su parte, se mantuvo cerrada hasta 2005, cuando se iniciaron nuevas exploraciones que culminaron con la reapertura de la mina a través de un sistema de explotación a cielo abierto (Rosas y Ávila, 2013) y bajo la administración de una empresa trasnacional de origen canadiense.

En la actualidad, la legislación minera se mantiene de modo inalterable, constituyendo, incluso, parte de la política de estado, con la creación del Plan Minero Nacional de 2004 (Berardi, 2010). Sin embargo, en el contexto provincial actual, el cierre definitivo de Mina Pirquitas debido a un aparente “agotamiento de la veta”, fue anunciado por el propio gobernador de la provincia en marzo de 2016, y previsto para finales de ese mismo año, aunque aún existen voces que indicarían lo contrario o plantearían la posibilidad de un cierre progresivo². Simultáneamente, los procesos de exploración y explotación del litio en las cuencas de salares de la Puna que se iniciaron en la última década, constituyen un horizonte que expone mayores expectativas e incertidumbres para el desarrollo minero del área³.

¹ En el marco del proceso de reforma del estado (Oszlak, 2003) que caracterizó a la política argentina de la década de 1990, la reforma de las leyes sobre inversiones mineras, acompañadas por el Banco Mundial, brindaron un escenario de beneficios para la inversión de capitales extranjeros en la explotación de los recursos naturales nacionales.

² Ver al respecto: <http://www.laizquierdadiario.com/Gerardo-Morales-anuncia-el-cierre-de-Mina-Pirquitas> y <http://www.eltribuno.info/inminente-cese-la-explotacion-pirquitas-n701922>

³ Se considera que en las cuencas de salares de la Puna (dentro de la cual se encuentra la Miraflores-Guayatayoc, donde se localiza Coranzulí), conforman junto con los salares de Atacama (en Chile) y Uyuni (en Bolivia) un triángulo en el que se encuentran del 75 al 85% de las reservas mundiales de litio (FUNDAMIN, 2012).

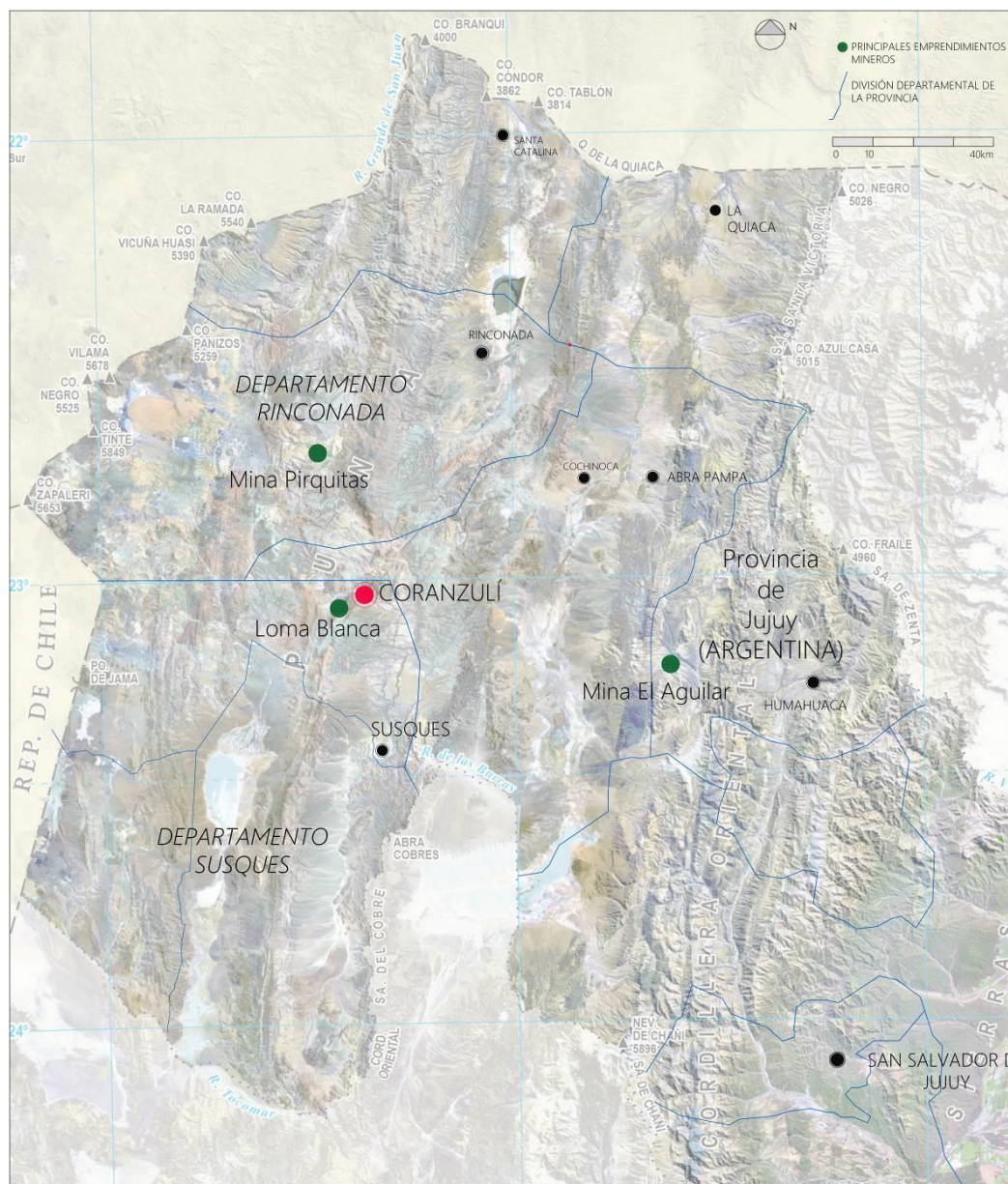


Figura 2.11. Mapa de sector de la provincia de Jujuy, con indicación de las principales explotaciones mineras de la Puna. (Fuente: elaboración propia sobre base de Mapa Satelital de la Provincia de Jujuy -IGN-).

Trayectorias mineras

Estos procesos son relevantes para terminar de construir una primera aproximación a la génesis de la relación entre Coranzulí y las estructuras estatales. Cuando nos referimos a la minería nos referimos a procesos de explotación productiva que no necesariamente se vinculan de modo directo con el estado sino que tienen que ver, en muchos casos, con intereses y prácticas privadas. Sin embargo, como hemos visto en el acápite anterior sobre Coranzulí en el Territorio Nacional de Los Andes, la minería en el área formó parte de una política de estado. Desde su

incorporación a Jujuy, la población de Coranzulí estuvo asociada al desarrollo minero provincial¹. La relativa cercanía que el pueblo posee con la Mina Pirquitas (poco más de 50km) y la relevancia que tuvo Mina El Aguilar como centro que funcionó ininterrumpidamente durante todo el siglo XX, condujeron a que el empleo en la actividad minera se constituya como una alternativa para ciertos miembros de las familias de pastores, particularmente desde su incorporación a la provincia.

Desde el trabajo de campo etnográfico, pudimos reconocer que distintas familias que al día de hoy tienen, al menos, alguno de sus miembros trabajando (permanente o temporariamente) en la minería, reconocen también esa labor en sus antepasados, padres o abuelos. En este sentido, el destino laboral más frecuente era el de la Mina Pirquitas, implicando en muchos casos no solamente la movilidad de los varones adultos sino, incluso en algunos casos, el traslado de familias completas². Las dinámicas en Pirquitas eran bastante diferentes a las que pueden reconocerse en los poblados asociados a la actividad pastoril. En primer lugar, porque el empleo minero implicó una necesaria monetarización de las economías familiares que estaba mayormente ausente en la actividad pastoril. En segundo lugar, porque la actividad comercial que se comenzó a desarrollar en los centros mineros para proveer a las familias de las mercaderías necesarias para su sostenimiento implicaba el establecimiento de relaciones de deuda entre los pobladores y los dueños de los almacenes, que muchas veces eran los propios contratistas de la mina (González, 2013).

En este contexto, distintos investigadores que se han ocupado de analizar en profundidad la cuestión minera en las tierras altas de Jujuy (Kindgard, 1987; González, 2013) definen un momento de clivaje en el rol que la minería ocupó en la economía de las familias de la Puna, en la década de 1970³. En buena medida, el cambio se dio por el incremento de la incidencia

¹ El tema del empleo minero y las dinámicas que este implica en Coranzulí serán analizadas en el Capítulo 3.

² En este sentido, en muchas de las trayectorias familiares a las que nos referiremos en mayor profundidad en el Capítulo 5, la hacienda quedaba a cargo de las mujeres, mientras que los varones optaban por el trabajo en la minería. Si bien como ha planteado Tomasi (2011) esta división del trabajo tiene que ver con los roles que se construyen dentro de las propias lógicas y estrategias pastoriles (las mujeres suelen encargarse de la *tropa* y los varones de otras actividades como la construcción de corrales, sostenimiento de pequeños cultivos o actividades anuales como la esquila o la castración); Göbel (2002), planteó, para el caso de Huancar que los varones solían estar ocupados en la vinculación del pastoreo con el ‘mundo de afuera’ (a través de las *caravanas* de intercambio, así como también con trabajos temporarios en la minería o en la industria zafretera).

³ La década de 1970, también ha sido destacada por Tomasi (2011) en Susques como momento en el cual se da un mayor arraigo de las familias en el pueblo. Si bien en el caso susqueño la incidencia del empleo minero ha sido menor que en Coranzulí, podemos pensar en articular ambos procesos desde nuestro caso de estudio a la luz del crecimiento urbano del pueblo y el cambio en muchas de sus formas y técnicas constructivas, como veremos en el Capítulo 4.

del aporte minero en la economía familiar y, particularmente, por el traslado de familias completas a los campamentos mineros. En el caso de Mina Pirquitas, mientras que desde la década de 1950 a 1970 la explotación se realizó de manera extensiva a través de la articulación entre múltiples empresas contratistas que se dedicaban a la explotación en distintos frentes¹, en 1970 vuelve a estar a cargo de una única empresa, virando hacia una explotación intensiva del yacimiento. Siguiendo a Kindgard (1987) podemos observar que entre la década de 1960 y 1970 hubo un importante incremento de población en Pirquitas, de 512 a 2197 personas, respectivamente. Asimismo, entre la población censada en 1970, 930 eran mujeres mientras que en 1960 se habían registrado solo varones. Esto nos permite observar que, para entonces, se trataba de familias completas viviendo en los campamentos mineros y no de trabajadores solos.

En la década de 1980, el regreso a la democracia y los conflictos económicos que la mina afrontaba, encontraron distintas vías de reclamo por parte de los trabajadores, que se visibilizaron en sucesivas manifestaciones realizadas en Abra Pampa y San Salvador de Jujuy. La crisis económico-laboral de Pirquitas culminó entonces con su mencionado cierre en 1990, hasta su posterior reapertura más de diez años más tarde. Como analizaremos en el Capítulo 5 es a partir de la década de 1990 que se produce un progresivo ‘regreso’ de las familias asentadas en la mina hacia los pueblos, que en Coranzulí puede visibilizarse a partir de la intensificación de los pedidos de construcción y del desarrollo de algunas obras públicas en el pueblo², así como también a través del incremento de las actividades sociales y deportivas. Asimismo, como hemos podido dar cuenta a partir de los relatos orales de algunas de las familias con las que trabajamos, es en ese momento que para muchas de las familias que regresaron, el trabajo en la Comisión Municipal y en las obras que esta estaba encarando, fue una alternativa para muchos de los ex-trabajadores de Pirquitas³.

¹ De acuerdo con Kindgard (1987) las cuadrillas se encargaban de realizar en proceso completo de extracción del mineral, que luego le vendían a la empresa para su procesamiento. Esto implicó un periodo de escasas inversiones para la empresa a cargo del yacimiento, la cual resulta coincidente también, a escala nacional, con los gobiernos de Juan D. Perón. En esta misma línea, la ‘re inversión’ y la explotación intensiva de los ‘70, se vincula con el período que, a nivel nacional, fue caracterizado por las dictaduras militares.

² Hemos podido acceder a estos datos, que expondremos de manera detallada en el Capítulo 4, a partir de los documentos (ordenanzas, planos, boletos de compra-venta, solicitudes de lotes para la construcción) que se encuentran en la Comisión Municipal de Coranzulí.

³ De acuerdo con el relato de un constructor local, Horacio Tinia, *de Coranzulí eran unos 20/30 obreros con sus familias y en total dejaron como 600 personas en la calle.*

La Iglesia Evangélica en Coranzulí

La inserción de las distintas corrientes de la Iglesia Evangélica en América Latina ha sido tema de análisis de diferentes investigaciones (Carozzi, 1993; Freston, 1991; Padilla, 1991; Tarducci, 1994; Semán, 2010; entre otros). En el caso de los Andes debemos señalar que se trató de la inserción en un espacio que desde la colonia había sido dominado por la religiosidad católica y, particularmente, del encuentro entre dos religiosidades ‘occidentales’ que poseen distintas formas de comprensión, relación e imbricación con las formas de los cultos locales. Esta cuestión fue trabajada por Segato (1991) y por Frías Mendoza (2002). Particularmente, el trabajo realizado por Segato (1991) resulta central para este acápite, ya que no sólo se trata de una de las pocas autoras que trabajó la problemática del evangelismo en la Puna, sino que se trata de la única que lo abordó, directamente, desde el caso de Coranzulí.

En este sentido, no podemos plantear la incorporación del evangelismo en la Puna, y en Coranzulí en particular, como la acción disruptiva de un agente en un universo homogéneo. Por el contrario, lo que nos proponemos a continuación es comprenderla desde las dinámicas locales, como un agente más que dialoga y negocia en un entramado religioso que ya era heterogéneo y conflictivo.

La fecha de fundación de la Iglesia Evangélica de Coranzulí es de 1950. Sin embargo, algunos relatos recogidos durante el trabajo de campo dan cuenta de que su inserción en el pueblo fue algo previa. En una entrevista realizada a Amalia, una de las mujeres más ancianas de Coranzulí, pastora y católica, ella nos comentó que *los evangelios vinieron desde la Quebrada, con un tal Salva y se quedaron...* Esto resulta coincidente a lo que ha planteado Segato (1991), acerca de la corriente Cristiana Evangélica de los “Hermanos Libres” (a la que pertenece Coranzulí), como una de las primeras en llegar a la provincia de Jujuy, desde los años 1920. Fue Juan Salva, oriundo de Coranzulí pero radicado en la Quebrada quien llevó el Evangelio al pueblo en la década de 1940, constituyéndose como “el primer pueblo puneño en ser evangelizado” (Segato, 1991:19). Sin embargo, del mismo modo en que la Iglesia Católica ‘se oficializó’ en 1899 con la construcción de la Iglesia, la religión Cristiana Evangélica lo hizo en 1950, fecha de ‘fundación’ indicada en su actual edificio¹.

¹ La década de 1950, particularmente en el contexto boliviano de la reforma agraria de 1952, constituye el momento de aparición en el contexto de las comunidades andinas de distintos grupos paraestatales (en general, ONGs) que han promovido estrategias alternativas asociadas al “desarrollo rural” (Frías Mendoza, 2002). Si bien no hemos registrado como relevante la inserción de estos grupos en el caso de la Puna argentina y específicamente en

Como observamos a través de la información censal y de los relatos expuestos en el Libro Histórico de la escuela, se trató de un momento en el que el pueblo no contaba aun con población permanente o esta era, al menos, muy escasa. Sin embargo, sí nos encontramos ante el inicio un período en el cual la actividad minera empezaba a cobrar mayor relevancia para las unidades domesticas pastoriles, transformando parte de sus lógicas de conformación y habitación. Evidentemente, los procesos posteriores que implicaron el incremento del trabajo asalariado y la actividad comercial, se encuentran asociados a un contexto de transformaciones que, lejos de implicar el abandono de las estructuras productivas y familiares pastoriles, condujo a su reestructuración a partir de la existencia de nuevos actores sociales.

Si la institucionalidad Católica estuvo estrechamente vinculada al despliegue institucional del estado, la oficialización de la Iglesia Cristiana Evangélica puede asociarse al momento de intensificación de ciertos procesos de transformación económica y productiva que implicaron el crecimiento del trabajo asalariado y la actividad comercial como estrategia de sostenimiento económico de las familias. Asimismo, su inserción es coincidente con la iniciación en la vida política de las comunidades de manera activa. Hemos mencionado que desde la conformación de la Comisión Municipal en 1969, la población coranzuleña comenzó a votar sus propios representantes ante el poder político provincial, y progresivamente su Comisión se constituyó como cabecera para otros poblados vecinos. En este contexto, las disputas partidarias que comenzaron a darse en la acción política local, implicaron, muchas veces, enfrentamientos asociados a la práctica religiosa de las personas. Así, el actual comisionado municipal, es definido por los pobladores como *radical y evangélico*, vínculo que vino a reemplazar la histórica alianza entre peronismo y catolicismo que caracterizó, particularmente entre las décadas de 1940 y 1960, a la política no sólo local sino provincial y nacional (Kindgard, 2004)¹. El traslado a centros mineros o el trabajo en la construcción de obras de infraestructura para el estado, así como también los viajes y relaciones con los centros urbanos que comenzó a implicar la actividad comercial, dan cuenta de un contexto en el cual la población local se integró tanto a los mercados capitalistas como a la vida política provincial y nacional, siendo partícipes de la “prédica partidaria” (Kindgard, 2004). En este mismo sentido, las minas se constituyeron en

Coranzulí, sí han existido grupos como la OCLADE (Organización Claretiana para el Desarrollo) asociados a las iglesias católicas y evangélicas.

¹ Si bien es posible pensar en esta asociación planteada por Segato (1991), lo cierto es que en Coranzulí no se da, de ningún modo, de forma taxativa. De hecho, uno de los históricos referentes de la política local y ex-comisionado municipal, Néstor García, es peronista y evangélico. Su familia, sin embargo, continúa siendo católica y en este contexto, el propio Néstor ha tenido acercamientos con la Iglesia Católica, como parte de su campaña electoral, en el año 2015.

focos de difusión del evangelismo entre los pobladores puneños (Segato, 1991). Podemos pensar entonces en la relevancia que ha tenido históricamente esta actividad en Coranzulí como uno de los ejes que posibilitaron la expansión de este culto. En su visita a Coranzulí en 1978, Merlino y Rabey destacaron, “como particularidad, la presencia de un grupo elevado de evangelistas (aproximadamente el 50% de la población) con un amplio templo y oficios semanales cuya acción ‘abarca el territorio circundante’” (1978:60).

Finalmente, la significativa población evangélica en Coranzulí fue, también, registrada en el mencionado trabajo de Segato (1991) que fue producto de un trabajo de campo realizado en 1987, a partir del cual la autora sugiere, que en Coranzulí, el 80% de la población era evangélica. Si bien en la actualidad no podemos dar cuenta de estos números con precisión, en tanto falta la información censal sobre las adscripciones religiosas en el área, sí podemos coincidir con los autores en que la incidencia que posee la población evangélica en Coranzulí es elevada, siendo que las reuniones semanales que se realizan en el local congregan a buena parte de los habitantes del pueblo, un número notablemente mayor que el logrado a partir de las celebraciones de la Iglesia Católica¹. Retomando a Segato (1991), el evangelismo plantea una necesaria subversión de los órdenes establecidos por la Iglesia Católica y el estado, que localmente son actuados a través del modo en el que se definen las familias y sus relaciones. En Coranzulí, la ‘conversión’ de católicos a evangélicos en pocos casos se extendió a familias completas: frecuentemente se trata de algunos de sus miembros, generalmente las mujeres.

Son los propios símbolos del estado, materializados en sus instituciones, los que se ven imbuidos de las tensiones religiosas que se dan tanto ‘hacia afuera’ como ‘hacia adentro’ del colectivo coranzuleño. Así, es que en el marco de nuestro trabajo de campo etnográfico, en uno de nuestros primeros acercamientos a la escuela primaria de Coranzulí, unas niñas de unos 10 años nos preguntaron en seguida, al vernos, *¿usted es de la iglesia o del local*²? La inserción del culto evangélico, y el modo en el que sus relaciones comienzan a ser parte de la arena política e institucional local, implica la conformación de un campo de conflictividad entre distintos órdenes y distintos modos de pensar la jerarquía política y social.

¹ Aquí nos estamos refiriendo a las reuniones semanales y misas, no a eventos festivos como las Fiestas Patronales en los cuales la congregación de gente es mucho mayor e incluso convocan al regreso de distintos grupos de *residentes*. En este sentido, no es menor destacar el hecho de que la Iglesia de Coranzulí no posee párroco permanente, mientras que los hermanos que celebran las reuniones evangélicas viven en el propio pueblo.

² Con el nombre de *local* o *local evangélico* es que se suele denominar, localmente, a la Iglesia Cristiana Evangélica de Coranzulí.

Cierre

El estado en la Puna y los puneños en el estado

A lo largo de este capítulo hemos dado cuenta de tres momentos en la histórica relación que las estructuras administrativas han ido estableciendo con el espacio puneño, y en particular, con Coranzulí. En cada uno de ellos nos ha interesado dar cuenta del entramado de relaciones que se fueron estableciendo entre la población local y las agencias estatales, en función de construir una primera aproximación a cómo ambas han operado en la trayectoria histórica del espacio del pueblo. En este sentido, pudimos destacar dos ‘capas’ de lectura sobre estos procesos. Una primera que dio cuenta del plano más amplio de las políticas implementadas sobre el área y una segunda que buscó reconocer, en ese mismo marco, discursos y mecanismos provenientes de diversos agentes, que no siempre han estado comprendidos de un modo homogéneo en dichas políticas.

Los poblados a los que los pastores que vivían en los cerros acudían en momentos puntuales, fueron invisibilizados por el estado. Categorizados como “caseríos” o “reuniones de familias” eran considerados sitios “vacíos”, “abandonados” que el estado, desde su lógica sedentaria, debía ‘llenar’. Así, la conformación de los pueblos en clave estatal tuvo que ver con la construcción simultánea de un sentido espacial atravesado por la presencia de las instituciones estatales, y un sentido ciudadano que se debía construir en su población.

Las políticas sobre los pueblos de la Gobernación de Los Andes, implicaron la acción directa del estado nacional sobre un área fronteriza, cuya población se encontraba, de acuerdo con su propia perspectiva, en vías de civilización, y cuyo progreso económico se podía dar sólo a través del desarrollo minero. Así, el despliegue institucional que se dio en particular en las primeras décadas del siglo XX, resultó central no sólo en términos espaciales sino en función de conformar una identidad nacional. En diálogo con este proceso de transformación espacial, la categoría de “ciudadano” surgió, también, como un eje de disputa y negociación entre los funcionarios del estado y la población local. Las acciones institucionales, y en particular el desarrollo de los pueblos como lugares reconocibles, visibles y clasificables para el estado, es otra de las cuestiones que ha sido central en este capítulo, y que contribuye a de un modo directo al problema planteado en esta tesis. En este marco, pudimos ver el rol preponderante que ha tenido el espacio en la transformación de un ámbito cuyas relaciones excedían las fronteras de los estados nacionales. Pero por sobre todo, atender a como el espacio fue, en definitiva, una

dimensión clave para comprender los múltiples procesos de identificación étnica y ciudadana que se disputaron en el área a lo largo de todo el periodo republicano.

La construcción de la Puna de Atacama, del Territorio Nacional de Los Andes y del Departamento de Susques y dentro de este de Coranzulí, se definieron a partir de un conjunto de procesos que permiten visibilizar distintos “planos de emergencia” (*sensu* Foucault 1969), en los que las instituciones y los actores locales se disputaron el ser indígenas, el ser ciudadanos, el formar parte de una nación, el vivir en un pueblo. Estas categorías no han operado de un modo fijo históricamente y tampoco lo hacen en la actualidad. En este sentido, no podemos pensar la construcción de la estatalidad como un proceso homogéneo y externo que se hizo efectivo a través de la instalación de las instituciones del estado en los pueblos, sino que es necesario reconocer los diferentes actores que intervinieron en la propia conformación institucional de Coranzulí. Así, la Comisión Municipal se presenta como una entidad central para comprender, a la luz de lo que veremos en los próximos capítulos, por un lado, la acción del “estado en los márgenes” (Das y Poole, 2008) y por el otro -agregamos-, a los márgenes encarnando al propio estado. Podemos pensar, entonces, en el rol que tiene la trayectoria histórica de un espacio que ha sido históricamente fronterizo para las estructuras estatales, en el modo en el que hoy, sus poblaciones, operan en y desde las propias instituciones y categorías del estado. Como vimos hacia el final del capítulo, la Comisión Municipal no es la única institución que, en ‘clave estatal’, opera en el pueblo. Existen otras entidades que, como el Centro Vecinal y la Comunidad Aborígen han sido construidas desde el estado, pero los modos con los que se conforman y operan desde lo local, permiten visibilizar sentidos e intereses que, las más de las veces, escapan al propio estado.

Los sentidos contruidos sobre los pueblos por el estado y aquellos otros que habían sido definidos por la población local no pueden comprenderse de un modo escindido. La estatalidad es un proceso complejo, heterogéneo e inacabado (Roseberry, 2007) en el que los pueblos constituyen como espacios de tensión, y muchas veces, conflicto. En lo que sigue, nos iremos aproximando a desentrañar como en las trayectorias de vida de la personas y de las familias en Coranzulí, estas tensiones entre distintos modos habitar al pueblo se visibilizan, se expresan y se dirimen a la luz de las transformaciones experimentadas en sus prácticas económico-productivas.

Capítulo Tres

Muchas vidas, una vida: los coranzuleños en el pastoreo, en la minería, en el empleo público y en el comercio

Desde hase [sic] lustres de años venimos gestionando y solicitando a los poderes públicos el reconocimiento [sic] de la propiedad, nos dejen de tierra libre, donde hemos nacido y vivimos, con actuales domicilios y con nuestras casas donde alojamos y poseemos en ellas por centenaria sucesión de años. Tenemos alta honra de ser los sentinelas [sic] aislados de esta frontera argentina¹

... si la agricultura y la ganadería son pobres, por el contrario, los minerales constituyen la verdadera riqueza de los Andes, riqueza sin explotar en parte desconocida, y que en un futuro que es de augurarse próximo transformará radicalmente el aspecto de ese territorio²

Su existencia [de los pueblos puneños] es mantenida artificialmente ya que carecen de una base económica que les permita sustentar una vida propia (...) la influencia de la cultura ciudadana que, además de manifiesta en la forma de vida de la población que tiene como actividad principal el comercio. Las mismas constituyen los centros donde se abastece la población campesina de los alrededores³

En el capítulo anterior analizamos la trayectoria de la Puna de Atacama en su relación con las estructuras estatales a distintas escalas. En dicho proceso, la condición pastoril de la población sostuvo modos de habitar que resultaron conflictivos para el despliegue del sistema estatal. Los pueblos se constituyeron como los lugares centrales en los que la estatalidad ha operado a través de sus instituciones. Aproximarnos a los pueblos desde la actualidad implica, sin embargo, exceder los alcances del sistema estatal, para comprender las dinámicas cotidianas que atraviesan la vida de las personas. Del mismo modo, requiere de que se problematice la condición pastoril de la población en el marco de un conjunto más amplio de prácticas.

En otras palabras, en Coranzulí las personas son pastores, ya que es así como se definen a sí mismos y porque el pastoreo, como práctica y como “modo de vida” (Khazanov, 1994) involucra dinámicas que articulan de un modo constante, la vida en el pueblo y la vida en el campo. Sin embargo, también son mineros, son empleados y son comerciantes. El pueblo es, de diferentes maneras, el lugar de todas estas otras prácticas, las que definen, finalmente, sus materialidades y sus movilidades. Pero es también aquel lugar que, lejos de poder pensarse de

¹ Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy (AHPJ), Caja del Departamento de Susques, signatura 25. Carta al Sr. Director de Tierras y Colonias enviada por un grupo de pobladores del Departamento de Susques el 5 de septiembre de 1924.

² Ricossa, J. “La ex-gobernación de Los Andes” En: Revista Geografía Americana Año XI, N° 122, Buenos Aires. 1943. p. 253.

³ Memorias Seminario sobre la Puna Argentina. San Salvador de Jujuy. 6 al 8 de diciembre de 1977. Proyecto de desarrollo agropecuario en el Noroeste Argentino, INTA-FAO.

un modo escindido de la vida en el campo, desde donde se negocia la propia condición pastoril. En definitiva, el pueblo es el lugar en el que se llevan a cabo las ‘muchas vidas’ de los coranzuleños.

El objetivo de este capítulo es analizar el pastoreo, la minería, el empleo en la administración pública y el comercio como prácticas económico-productivas que atraviesan la vida de los actores locales y que son centrales para comprender el modo en el que se piensa, se produce y se habita el pueblo de Coranzulí. A través de su análisis buscaremos problematizar muchas de aquellas miradas desde las cuales las agencias estatales y sus agentes clasificaron el espacio puneño así como también a su población y a sus prácticas. Evidentemente, esto implica un recorte sobre otras prácticas que también forman parte de la vida de las personas. La selección planteada para este capítulo responde a aquellas que, además de tener una preponderancia central en los aspectos productivos y sociales de la población local, tienen una particular visibilidad en las dinámicas cotidianas del pueblo, interviniendo en la conformación de sus materialidades y movilidades.

Ordenaremos lo que sigue en cuatro ejes: (1) pastoreo, (2) minería, (3) empleo público y (4) comercio. El pastoreo es la actividad productiva que históricamente ha desarrollado la población local, que implica un modo de habitar el espacio que si bien se define en el campo, atraviesa muchas de las dinámicas actuales en el pueblo. En este sentido, lo que analizaremos en estas páginas no tiene que ver con un estudio exhaustivo de las prácticas pastoriles, así como tampoco busca hacer del ‘ser pastor’ una categoría fija e inmanente. El enfoque estará puesto en las tensiones que el modo de concebir, producir y habitar el espacio pastoril, ha intervenido activamente en las trayectorias de las personas en el pueblo. Así, observaremos cómo el ser minero, el ser empleado y el ser comerciante, conviven de manera más o menos conflictiva con el ser pastor.

Los ejes que aborda este capítulo forman parte, a su vez, de temáticas que han sido ampliamente analizadas y discutidas por distintos investigadores en diferentes sectores de los Andes¹. Lo que

¹ Para lo referido a la problemática de la tenencia y propiedad de las tierras en el marco de los estados nacionales, podemos encontrar los trabajos de Rutledge, 1987; Paz, 1988, 2003; Madrazo, 1991; Diez, 2003; Alonso Barros, 2006; Fleitas y Teruel, 2011; entre otros. Para aquellas cuestiones referidas a la diversificación de las economías andinas y la apertura hacia mercados laborales asalariados y autónomos que exceden a las prácticas propias del intercambio pastoril, encontramos los de Gundermann, 1998; Cowan Ros y Schneider, 2008; Berardi, 2010; González, 2013; Franco et al., 2014; Parodi y Benedetti, 2016.

aquí nos interesa observar tiene que ver con cómo confluyeron en Coranzulí. Observaremos la concurrencia entre relaciones que se dan a distintas escalas y las particularidades que estas adquieren en un sitio específico: el pueblo como lugar (Massey, 2004). Es allí donde los esquemas reguladores propiciados por el estado se ven interpelados por las personas y son negociados en las dinámicas que definen ‘las múltiples vidas’ de los coranzuleños.

Metodología y fuentes utilizadas

La construcción de este capítulo surge del modo que nos aproximamos al conocimiento de la vida de las personas en Coranzulí a través del trabajo de campo etnográfico. A partir de dicho trabajo hemos podido reconocer estas distintas prácticas y comprender el lugar que ocupan actualmente en la vida de las familias coranzuleñas, dando cuenta de sus dinámicas y sentidos. Sin embargo, nos interesa comprenderlas, también, en su profundidad histórica, la que sin dudas se encuentra presente en su complejidad actual (Harvey, 1996). Es por ello que, dentro del trabajo etnográfico, se articuló este registro con la realización de entrevistas etnográficas no dirigidas (Guber, 2001) realizadas a distintos pobladores, indagando acerca de sus trayectorias de vida y de sus familias (Mintz, 1988). El registro elaborado a partir de esta estrategia se irá incorporando a lo largo de todo el capítulo y especialmente en algunos pasajes utilizaremos algunos recortes textuales de nuestro diario de campo, para poder dar cuenta de situaciones puntuales¹.

Por su parte, la comprensión de estas prácticas en perspectiva histórica será posible, en primer lugar, a partir de la articulación de este capítulo con los procesos analizados en el anterior, los que nos han dado la perspectiva para comprender buena parte de la trayectoria histórica del área y de Coranzulí en particular, tanto desde el punto de vista político administrativo, como también económico y social. En segundo lugar, nos apoyaremos aquí también en el análisis de fuentes documentales inéditas: los documentos generados en las últimas décadas desde el gobierno provincial, en relación con el avance de las solicitudes emitidas por las Comunidades Aborígenes (Expediente de Comunidad Aborigen Río Grande de Coranzulí, N° 0757-0513) y los pedidos individuales por la titulación de tierras, ambos asentados en la Dirección de Inmuebles de la Provincia de Jujuy. Utilizaremos, también, parte de las ordenanzas, comunicaciones y notas de pedido locales que se encuentran en la Comisión Municipal de Coranzulí. Asimismo, para dar cuenta de los procesos que experimenta la minería en la

¹ Este cambio de registro será presentado oportunamente y evidenciado en el formato de texto.

actualidad, nos apoyaremos en documentos periodísticos, publicados en la prensa escrita provincial que se detallarán en el acápite correspondiente.

Finalmente, la estrategia etnográfica y el análisis de fuentes históricas nos permitieron, por un lado, comprender trayectorias y dinámicas pasadas y presentes de las personas, y por el otro, articular los registros documentales con sus voces, a partir de la historia oral de las personas que allí han vivido. Esto último, ocupa un rol central en el estudio de aquellos ‘otros’ lugares que, en línea con Nogué y Romero (1996) han sido periféricos a los centros de poder y también a los focos de producción académica.

La práctica pastoril y sus *lugares*

Entendemos al pastoreo andino como una práctica productiva que implica la crianza de ganado, principalmente de camélidos, a través de la movilidad de las personas y animales por diferentes ambientes, dependiendo de la estacionalidad y de la conducta móvil de los animales (Nuñez y Dillehay, 1995). En Coranzulí, esta práctica, históricamente se ha llevado a cabo con rebaños mixtos de llamas, cabras, ovejas y, en menor medida, vacas. Cada uno de estos animales posee una conducta particular de movilidad que requiere de una dedicación específica por parte de los pastores, que involucra desde recorridos diarios hasta visitas bimensuales.

En Coranzulí existen, sin embargo, diferencias sustanciales entre el modo en el que esta práctica se desarrolló en el pasado y cómo se realiza en la actualidad. Tal como se registró en otros sitios de los Andes, estos recorridos implicaban la movilidad por los distintos asentamientos que posee una familia en el campo, dentro de los que se distinguían una casa principal, una serie de *estancias* o *puestos* y, al menos, una casa en el pueblo (ver: Göbel, 2002; Tomasi, 2011)¹.

En Coranzulí, las familias con las que hemos trabajado reconocen este esquema, y a partir de las entrevistas realizadas hemos registrado que las movilidades pastoriles involucraban recorridos anuales entre la casa principal, localmente llamada *domicilio*, y un número variable

¹ En el análisis realizado por Rivet (2013) sobre los Libros Parroquiales de San Pedro de Atacama de mediados del siglo XVIII dan cuenta de una de las primeras referencias que existen sobre Coranzulí, como “las estancias de Coranzulí”. El uso de esta categoría resulta relevante en tanto se está haciendo referencia al poblamiento disperso en el campo. Por su parte, como vimos, esta condición fue observada también por los viajeros que recorrieron en área desde finales del siglo XIX y durante las primeras décadas del XX, y sostenida, incluso, tal como evidencian los registros del Libro Histórico de la Escuela, hasta por lo menos mediados del siglo XX.

de entre uno y cuatro *puestos*¹. El ciclo anual de acuerdo con el cual estos se recorrían, variaba no solamente de acuerdo con la disponibilidad de pasturas en cada momento, sino que también se constituía acorde con un calendario ritual que involucra celebraciones vinculadas a la *hacienda* (donde la *señalada*² ha sido, sin dudas, el más relevante) y también celebraciones religiosas (el carnaval, las fiestas patronales, entre otras).

En la actualidad, sólo en momentos muy esporádicos los *puestos* son recorridos. Esto se debe a que si bien la familia continua siendo la unidad que controla y maneja un cierto rebaño, en la práctica son pocas las personas que se dedican de tiempo completo al pastoreo e, incluso, existen familias que no poseen ningún miembro en esa condición.

Aun en estos casos, mantienen un cierto rebaño a través de visitas semanales y en algunos casos quincenales. En este contexto, podemos observar en la actualidad coranzuleña, una tendencia hacia un progresivo abandono de las *haciendas chicas* (cabras y ovejas), por un incremento relativo del número de llamas, y una mayor incorporación de vacas a las *haciendas* familiares. Este cambio responde a lo que localmente se traduce en un ‘pastoreo menos dedicado’, como nos comentó un pastor coranzuleño: *a las llamas puede irse a verlas sólo una vez al mes*.

En la actualidad es casi exclusivamente la casa principal la que se utiliza, constituyendo el sitio al que se dirigen las familias cuando *van al campo*. Los *puestos*, sin embargo, continúan existiendo aunque no se utilicen y es, de hecho, ante circunstancias específicas que su uso se reactiva. Por ejemplo, hemos observado que ante la escasez de lluvias que ha habido en el ciclo 2015-2016, algunas familias tuvieron que recuperar algunos *puestos* a los que ya no acudían, en función de encontrar pasturas adecuadas para la *hacienda*. Ante esta situación, el nuevo uso de los *puestos* implicó su reparación arquitectónica.

Esta condición actual del pastoreo en Coranzulí implica problematizar, al menos, dos cuestiones que operan sobre los sentidos observados en el Capítulo 2, desde los cuales el estado,

¹ Para el caso de Susques, Tomasi (2011) ha planteado que la cantidad de *puestos* de pastoreo que posee una familia puede ir de uno o dos a hasta incluso siete.

² La *señalada* es el ritual de marcación del rebaño que las familias llevan a cabo cada año antes del carnaval. Habitualmente, las *señaladas* tienen lugar en los *domicilios* en el campo, cuestión por la cual estas celebraciones son extremadamente significativas para la conformación del universo simbólico que existe en relación con la *casa* y que vincula a las familias y sus animales. Como han planteado Bugallo y Tomasi, “el día de la *señalada* de los animales de la tropa, ya que en ciertas partes de la puna jujeña se establece un parentesco ritual entre animales y personas, convirtiéndose estos últimos en padrinos y madrinas de los *novios* de la *tropa*” (2012:218).

históricamente, definió y clasificó a la población puneña y sus espacios. Estas serán observadas a continuación. La primera tiene que ver con la práctica pastoril y el modo en el que se concibe y se organiza actualmente una familia de pastores, especialmente en relación con la incorporación de los miembros más jóvenes en otras actividades laborales que se localizan en el pueblo. La segunda, tiene que ver con los lugares del pastoreo, con cómo estas familias se localizan en el campo, cómo definen sus recorridos y sus asentamientos. Esto se da a partir de dos conformaciones, a las que nos referiremos en una secuencia escalar: los *pastoreos* y las *secciones*.

Las familias en el pastoreo actual

Consideramos importante plantear algunas precisiones acerca de qué hablamos cuando hablamos de familia en Coranzulí. A partir de esta categoría, en Coranzulí se refieren tanto a las familias nucleares (conformadas por una generación de adultos y sus niños) como a las familias extendidas (conformadas por lo menos por dos generaciones de adultos, pudiendo incluir o no sus vínculos colaterales). Por ello, cuando nos refiramos a las familias coranzuleñas, desde la perspectiva nativa, lo haremos con cursiva (*familia*). Ambas conformaciones de familia coexisten entre las mismas personas en Coranzulí, a la vez que responden a distintos momentos en el ciclo de las unidades domésticas pastoriles. Como vimos a partir de la propuesta Khazanov (1994), esta última noción surge de la articulación entre el desarrollo del pastoreo por parte de una familia y la noción antropológica de unidad doméstica, conceptualizada fundamentalmente a partir del reconocimiento de sus relaciones de parentesco, pero también de producción y de co-residencia (Quirós, 1999).

Desde el trabajo de campo etnográfico hemos podido registrar al menos dos alternativas frecuentes para la continuidad de la práctica pastoril en el tiempo:

(1) El sostenimiento conjunto de la *hacienda*¹ y de las tierras de pastoreo entre hermanos de una misma generación. Esta estrategia tiende a mantener la unidad doméstica emparejada con la conformación de la familia extendida, aun cuando cada uno de los hermanos tenga su propio matrimonio e hijos con los que comparta la vivienda, generalmente en el pueblo. Así, es frecuente observar un manejo compartido de la *hacienda* entre hermanos, aunque suela ser uno sólo de ellos el que efectivamente se dedique al trabajo en el campo y el resto aporte con visitas

¹ Aun cuando en muchos casos la *hacienda* se subdivide y cada hermano reconozca propiedad sobre un cierto número de animales, en estos casos es frecuente que la *tropa* se mantenga toda junta, realizando los mismos recorridos por el *pastoreo* común.

para la provisión de mercadería, la realización de tareas logísticas de traslado de insumos o materiales, o la colaboración en la venta de la carne obtenida de la producción de la *hacienda* en los mercados locales.

(2) La división del *pastoreo*, mediada por la decisión de encarar un manejo independiente de *haciendas* entre hermanos, que poseen sus propias familias nucleares. En este caso, la división de la hacienda, así como también de la tierra y de los recursos naturales y materiales (casas y puestos), implican que cada familia nuclear constituya, entonces, una nueva unidad doméstica pastoril.

Estos dos tipos de ciclos de desarrollo en las unidades domésticas (Fortes, 1958), plantearon, históricamente, dinámicas de crecimiento y fisión de las unidades domésticas cuyo ritmo podía aparejarse al del rito de sucesión generacional de una *familia* dedicada la mayor parte del tiempo al pastoreo. En este sentido, debemos notar que este tipo de dinámicas no son tan frecuentes en la actualidad, en tanto se ha reducido considerablemente la cantidad de miembros dedicados al pastoreo. Así, a partir de una primera aproximación, podremos decir que, mientras que en la actualidad, son *los abuelos* los que se quedan en el campo al cuidado de la *hacienda*, los miembros más jóvenes de las *familias* viven de un modo más o menos permanente en el pueblo dedicados a otras actividades. En este sentido, la realización de este otro tipo de actividades y el asentamiento en el pueblo, implica la conformación de unidades domésticas nucleares cuyo sostenimiento se da a partir de otras actividades laborales. Sus regresos se dan, especialmente, en los momentos de realización de aquellos rituales asociados a la *hacienda* mencionados anteriormente. En la actualidad estos se dan, particularmente, en la temporada de verano cuando se realizan las *señaladas*. Este ritual de marcación de la *hacienda* posee particular relevancia para la *familia* en tanto todos aquellos miembros que poseen animales, aun cuando no se encarguen de su cuidado, deben estar presentes. Asimismo, suelen participar de esta actividad otros parientes que no forman parte de la unidad doméstica, amigos o vecinos. El lugar en el que esta actividad se realiza es en los corrales del *domicilio*, cuestión que funciona como una instancia de identificación geográfica y definición de la *familia* ante los otros¹.

Así, esto no implica que estos miembros se encuentren escindidos de la práctica pastoril, tal como se realiza hoy, en tanto existen instancias en las que la familia extendida regresa

¹ Volveremos sobre la relevancia que poseen estos lugares para las *familias* en las próximas páginas. Por su parte, para un análisis profundo de la práctica de la señalada, ver el trabajo realizado por Tomasi (2011) en el caso de Susques.

completamente al campo. Incluso, ciertas personas contribuyen en términos laborales o monetarios al sostenimiento de la *hacienda* y restituyen la noción de unidad doméstica pastoril asociada a la familia extendida por tiempos más prolongados que los observados para las dinámicas de fisión. Esto nos conduce a problematizar el modo en el que, en Coranzulí, se conforma la *familia* en diálogo con la noción antropológica de unidad doméstica. Estas pueden ser concebidas como familias extendidas o nucleares de acuerdo con cual sea la perspectiva desde la cual se las analice y el momento específico de su ciclo de desarrollo en el que se lo haga (Khazanov, 1994). Volveremos sobre esta problemática en el Capítulo 5, a partir del análisis de los sistemas de asentamiento en el pueblo y sus dinámicas.

Los pastoreos

La unidad que delimita y define la porción del espacio en el que se localizan los asentamientos de una *familia* y que se recorre a lo largo del año es el *pastoreo*. Para completar esta definición, podemos citar la observación realizada por Tomasi acerca de los *pastoreos* en Susques:

“cada familia dedicada al pastoreo controla una determinada área geográfica con una cantidad de recursos disponibles como pasturas y agua, y en la que cuida de una cierta cantidad de animales. Esta área sujeta al control y apropiación exclusiva de ese grupo familiar y se convierte así en su territorio, conocido localmente como pastoreo” (2011:147 -el subrayado es nuestro-).

Podemos extraer dos ideas centrales sobre los *pastoreos* que pueden comprenderse de modo similar para Coranzulí:

- (1) El *pastoreo* es un área geográfica delimitada asociada a una cantidad de recursos naturales disponibles.
- (2) El *pastoreo* está sujeto al control y uso exclusivo de un cierto grupo. Estas tres cuestiones se definen de un modo articulado en la conformación de los *pastoreos* en Coranzulí.

En relación con la primera cuestión, podemos observar los pedimentos de titulación de tierras realizados de manera individual por distintos pobladores relevados por la Dirección Provincial de Inmuebles de Jujuy, en 2009. En el marco de este relevamiento, nos encontramos con el único plano de mensura de los *pastoreos* de Coranzulí que poseen los organismos provinciales. En dicho documento fueron registrados unos 45 *pastoreos*, cuya superficie va de entre las 7.450ha el más extenso, hasta las 320ha del más pequeño¹. En este contexto, como puede

¹ Debemos tomar en cuenta que estos datos surgen del relevamiento realizado por la Dirección Provincial de Inmuebles en distintas oportunidades desde el año 2001 hasta 2009 y no de la totalidad de los *pastoreos* existentes.

observarse en la Figura 3.1, resultan áreas remanentes a estas mediciones que probablemente se correspondan con *pastoreos* pertenecientes a otras *familias*, que no fueron mensurados debido a que forman parte de la Comunidad Aborígen y se encuentran tramitando la propiedad comunitaria de la tierra.

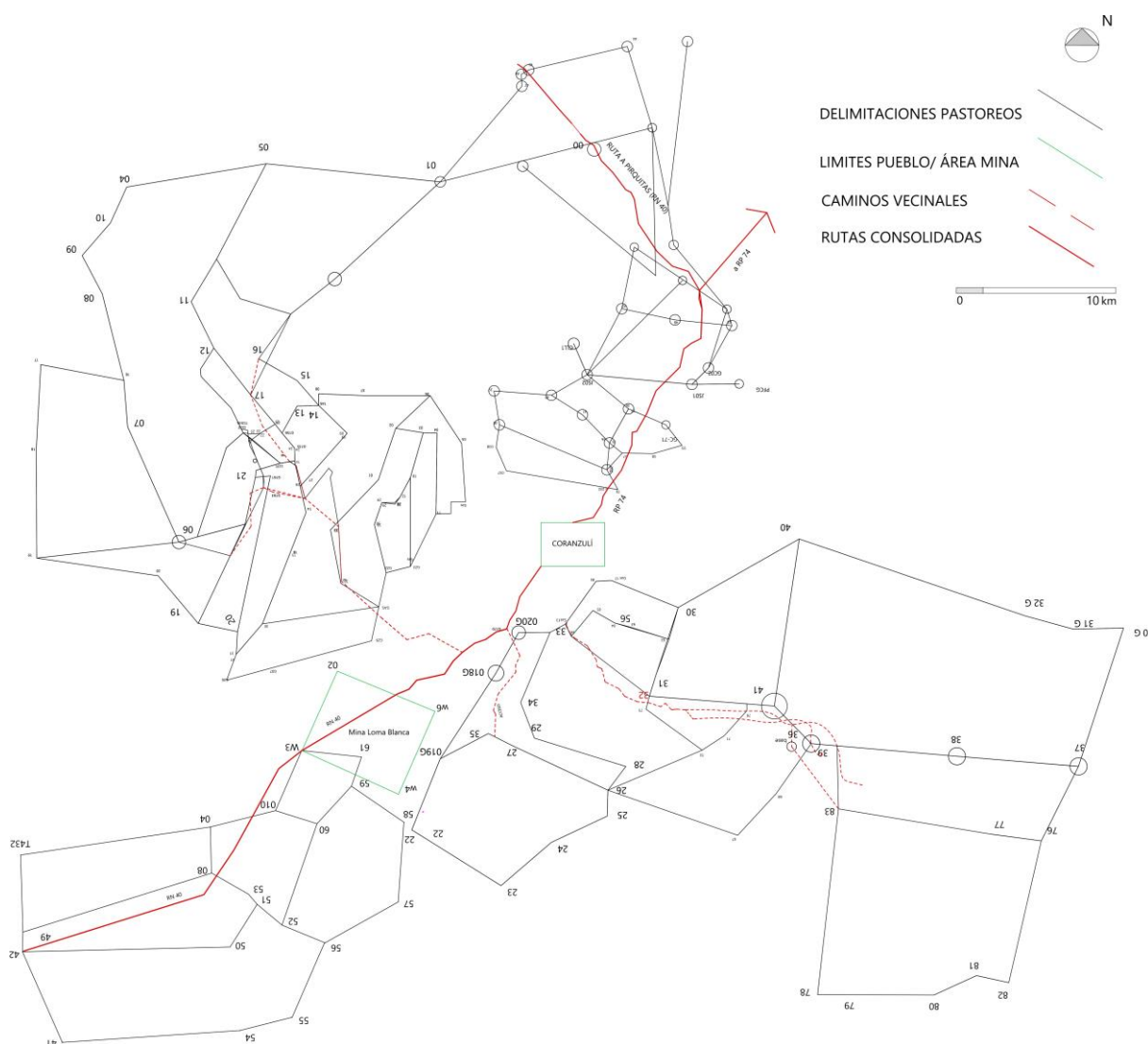


Figura 3.1. Plano de mensura de *pastoreos*, con indicación de principales rutas y caminos vecinales.

Nota: la posición y silueta del pueblo es aproximada en tanto no formó parte del relevamiento (Fuente: elaboración propia en base a plano propiciado por la Dirección Provincial de Inmuebles de Jujuy, de 2009).

Podemos tomar como referencia el caso de Susques, en el que Tomasi (2011) En este sentido, Tomasi (2011) observó que existían, de acuerdo con el relevamiento realizado por la Comunidad Aborígen “Pórtico de los Andes” en el año 2001, 101 *pastoreos* con un promedio de 1.300ha cada uno.

Es necesario aclarar, sin embargo, que aun cuando en el plano estos límites resulten claros y definidos, estos límites no se traducen en el espacio mediante la introducción de alambrados o cercas sino que se referencian, en general, a la topografía o a la presencia de ciertos *mojones* o *apachetas*. Como ha sido observado en distintos sectores de los Andes, estas son construcciones materiales (realizadas a partir de diferentes montículos de piedras) que definen y delimitan al espacio geográfico convirtiéndolo en un territorio controlado y significado culturalmente (Vitri, 2002)¹. Es decir que, si bien en el terreno se puede observar una aparente ‘continuidad’ entre uno y otro *pastoreo*, desde la perspectiva nativa y oficial, estos territorios se encuentran claramente delimitados simbólicamente y materialmente (Figura 3.2).

En relación con la segunda cuestión, debemos observar que el tamaño de los *pastoreos* es variable y sus dimensiones están, en buena medida, sujetas a los procesos de herencia y consecuente escisión de estos a lo largo del tiempo, cuestión que se vincula con la relación entre la familia nuclear y la familia extendida. De hecho, la notable variabilidad de tamaños que se manifiesta en las mensuras realizadas en el plano, resultan interesantes para indagar acerca de las transformaciones que los *pastoreos* sufren a lo largo del tiempo. Esto se debe a que están sujetos a procesos de fusión y fisión a lo largo del tiempo en relación con las alianzas matrimoniales entre miembros de distintas *familias* y las lógicas de herencia que se dan entre hermanos. De acuerdo con Tomasi (2011), habría que considerar una histórica tendencia a mantener la integridad de un *pastoreo* en el tiempo² posibilitado por la herencia por útimogenitura³. Como vimos, esto no se da de este modo en la actualidad coranzuleña en el cual el manejo del *pastoreo* se da a partir de la articulación, con roles diferenciados, entre los distintos miembros de la unidad doméstica.

¹ Volveremos sobre las características y significados de estas estructuras en la delimitación del espacio andino en el Capítulo 4.

² Es decir que la mayor parte del *pastoreo*, la *hacienda* y las casas eran heredadas por el hijo menor, quien se quedaba a cargo de los padres hasta su muerte. Esto fue notado en Susques por Tomasi (2011) y también Göbel (2002). Asimismo, en el contexto andino, fue notado por Webser (1973).

³ Refiere a los casos en los que es el hijo menor de una familia el que hereda la totalidad de las tierras, las casas y los animales. Esto fue observado en términos generales para los Andes por Fuenzalida (1982) y problematizado por Tomasi (2011) en el caso de Susques.

de los coranzuleños. A partir de su referencia es que se identifican y se localiza a las *familias* en el campo.

Las secciones

Existe una segunda área geográfica, de mayor escala a la de los *pastoreos*, ya que reúne a un cierto conjunto de estos, que es la de *sección*. Los coranzuleños, además de identificar sus lugares mediante topónimos y definir a partir de ellos terrenos delimitados para sus pasturas, reconocen tres áreas claramente definidas, que se localizan a partir de la consideración del pueblo como centro, orientadas hacia los distintos puntos cardinales. Al igual que en el caso de los *pastoreos*, las secciones se delimitan a partir de ciertas referencias topográficas o de la construcción material de *mojones*. Estas *secciones* son: *Quebrada Grande* (al suroeste), *Incahuasi* (al norte) y *Agua Delgada* (hacia el este y sureste) (Figuras 3.3 y 3.4). A su vez, desde las historias locales, pudimos registrar que hasta hace aproximadamente unos quince años, existía una cuarta *sección*, *Ciénaga Grande*, localizada entre *Agua Delgada* y *Quebrada Grande*, cuya desaparición responde a que *sus pastoreos se quedaron sin gente*.

La presencia de las *secciones* es relevante en la vida cotidiana de Coranzulí. Operan en el modo en que allí se clasifican y definen los vínculos entre las personas. De hecho, en el propio pueblo, ante la consulta: “¿de dónde es usted?” es frecuente que la respuesta no sea “de Coranzulí”, sino: *de Agua Delgada, de Incahuasi o de Quebrada Grande*. Es decir que, aun cuando en el esquema de asentamientos de las *familias* en la actualidad, el pueblo posea una relevancia significativa para la mayoría de sus miembros, la pertenencia a las *secciones* continúa siendo el modo en el que las *familias* se identifican y se distinguen entre sí.

Asimismo, pudimos recoger testimonios que nos indicaron que, hasta hace al menos unos diez años, era a partir de las *secciones* que se solían constituir los equipos que participaban de las olimpiadas deportivas en el pueblo, permitiendo la participación en cada uno, de personas unidas por lazos de parentesco o alianza matrimonial. En la actualidad, este tipo de organización se mantiene únicamente para las olimpiadas de invierno, mientras que en las de verano (las más masivas, para las que suelen volver al pueblo muchos de los *residentes*) los equipos son organizados por los clubes vecinales.

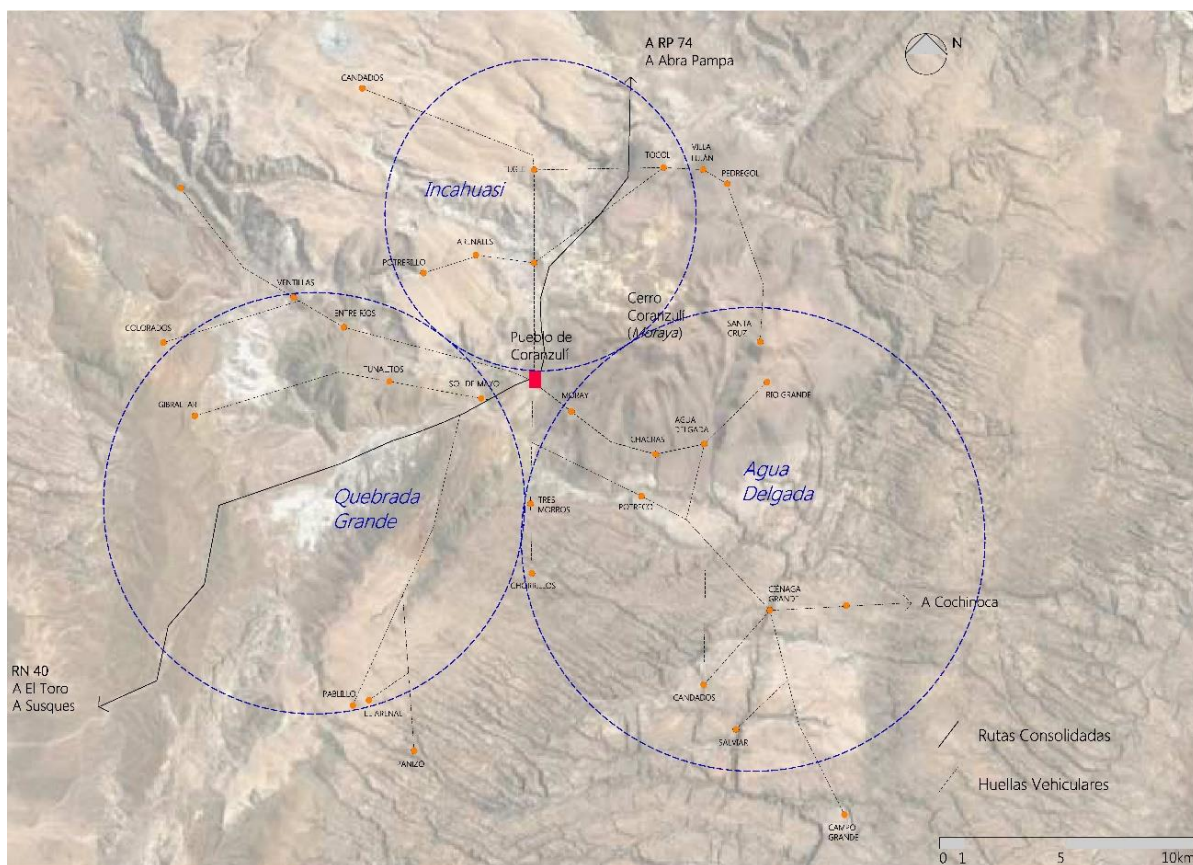


Figura 3.3. Plano de los parajes con su localización, con indicación a la ubicación aproximada de las *secciones* en los círculos azules (Fuente: elaboración propia sobre imagen satelital de Google Earth).



Figura 3.4. Imágenes de caminos y recorridos por las distintas *secciones* en Coranzulí, con algunos de sus paisajes característicos. Bosques de queñua en la *sección Incahuasi* (izq. y centro) y cerros y peñones en la *sección Agua Delgada* (der.) (Fuente: fotografías propias)

La localización de las casas en el campo, la delimitación de los *pastoreos* y su inscripción en las *secciones* conforman, entonces, una serie sucesiva de unidades geográficas, productivas y sociales que se constituyen como lugares que funcionan, de un modo relacional, en la identificación de las *familias* y sus prácticas.

El campo ante el estado

Esta conformación del campo se basa en la construcción y articulación de categorías nativas, así como de modos de concebir el espacio, que se diferencian de aquellas que se construyen desde el estado. Así, los límites jurisdiccionales que estableció el estado desde la creación de Los Andes en 1900, y que se redefinieron en el marco de la provincialización del departamento de Susques en Jujuy, presenta una conflictividad con el ordenamiento nativo que se manifiesta en relación con la problemática de las tierras.

En este contexto, encontramos una diferencia sustancial en la localización del pueblo, entre el plano elaborado por la Comunidad Aborigen sobre su tierra comunitaria y la silueta que posee la Dirección Provincial de Inmuebles en el expediente de su tramitación (Figuras 3.5 y 3.6). Mientras que en el primero, el pueblo es el centro de un territorio que se reivindica como comunitario, el en segundo, el pueblo se localiza en el extremo norte de la silueta que define el límite del territorio demandado por la Comunidad. Esto responde a la condición fronteriza que posee Coranzulí en el Departamento de Susques, localizándose en su extremo norte. Así, la Dirección Provincial de Inmuebles localiza el territorio comunitario de Coranzulí dentro de los límites departamentales de Susques, mientras que para la Comunidad, la posición central del pueblo en dicho territorio implica que, necesariamente, este se extienda por los departamentos de Cochinoca y Rinconada. Esto último nos permite pensar, nuevamente, en aquel entramado de relaciones y dependencias administrativo-institucionales que posee Coranzulí en la estructura provincial al que nos referimos en el Capítulo 2 y los vínculos que, desde comienzos del siglo XX, su población ha tenido con otros sitios, por fuera del extinto Territorio Nacional de Los Andes. Podemos pensar a esta superposición de límites, como uno de los motivos por los cuales las tierras solicitadas por la Comunidad no son consideradas del mismo modo desde las agencias del estado provincial.

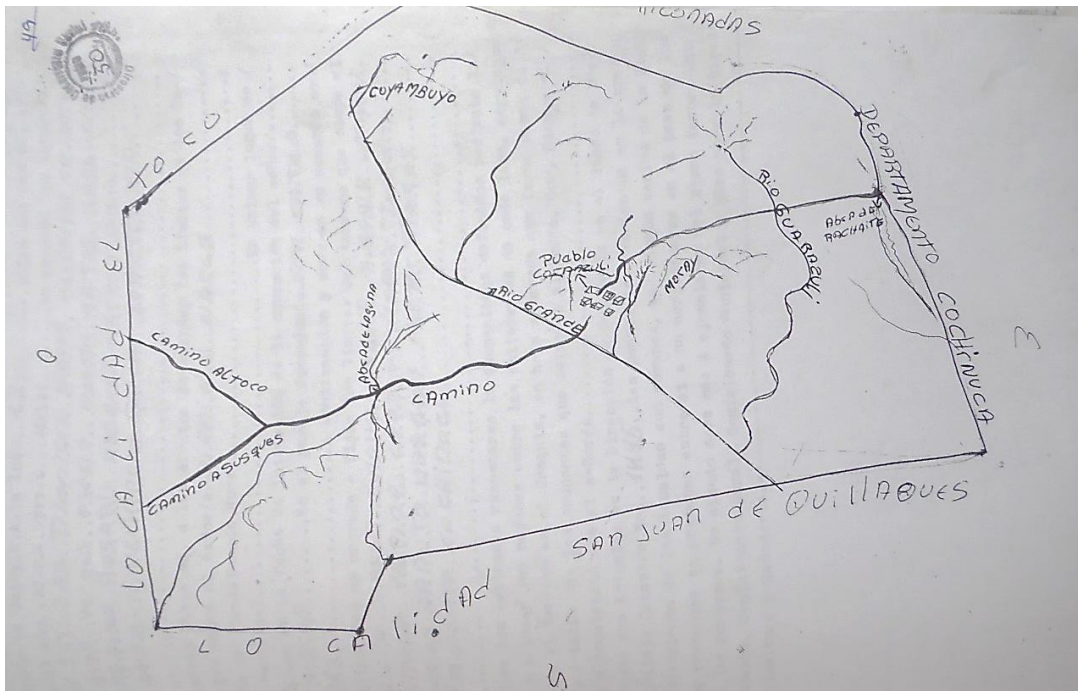


Figura 3.5. Territorio de la Comunidad Aborigen de Coranzulí de acuerdo con el plano elaborado por sus miembros en 2001 (Expediente 0757-0513, folio 50, Comunidad Aborigen “Río Grande de Coranzulí”. Dirección Provincial de inmuebles de la Provincia de Jujuy).



Figura 3.6. Silueta del Territorio Comunitario de la Comunidad de Coranzulí de acuerdo con la mensura realizada por la Dirección de Inmuebles de la provincia de Jujuy. Superficie total: 71.231 hectáreas. (Fuente: elaboración propia sobre base Google Earth).

En este sentido, en la documentación disponible en la Dirección Provincial de Inmuebles, respecto de los pedidos de tramitación de títulos individuales, aparecen los nombres de 32

familias como solicitantes del “Distrito Guayrazul, Departamento de Cochinoca”. Dentro de estas, pueden reconocerse en el plano los pastoreos correspondientes a la *sección Incahuasi* (Figura 3.7 y 3.8). Así, los *vecinos* esta *sección* forman parte del colectivo de Coranzulí, pero solicitan sus tierras al estado bajo la jurisdicción de otro departamento.

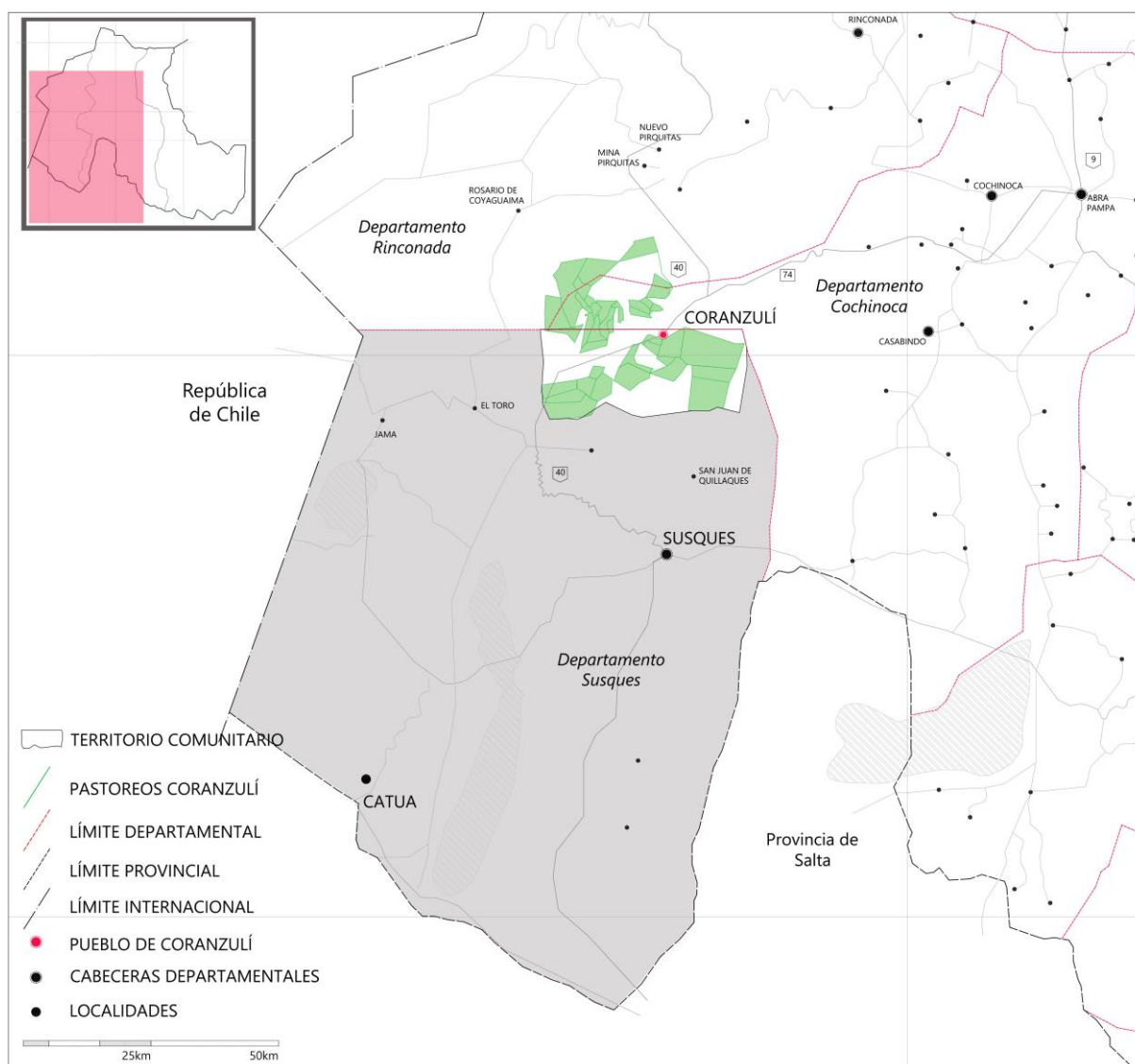


Figura 3.7. Mensura de pastoreos y silueta de terrenos comunitarios sobre divisiones departamentales de la provincia de Jujuy. Se observa la extensión de la mensura de *pastoreos* de Coranzulí hacia los Departamentos de Cochinoca y también Rinconada (Fuente: elaboración propia en base a planos propiciados por la Dirección Provincial de Inmuebles de Jujuy, de 2009).

Desde el punto de vista de las agencias locales y la administración que la Comisión Municipal de Coranzulí realiza sobre el campo, la cuestión de los *caminos vecinales* que conducen a los distintos *pastoreos* se posiciona como otra cuestión conflictiva (Figura 3.8). En este sentido,

son los *vecinos* de cada *sección* los que, cada año, luego de las lluvias de verano, solicitan a la Comisión Municipal el arreglo de los caminos, cuestión que no siempre se hace efectiva. Los caminos vehiculares que desde el pueblo se dirigen a cada una de las *secciones* son de tierra y alcanzan únicamente hasta una cierta distancia en el campo, la que luego es completada por las *familias* a pie, en trayectos que pueden extenderse desde los 40 minutos hasta las 4 horas de caminata hasta los *domicilios*. Este es otro de los factores por los cuales las dinámicas, y en particular los tiempos que exige una vida en el campo articulada con el pueblo, no siempre resultan compatibles con los regímenes laborales e institucionales que se establecen en el pueblo. La ausencia de las *familias* en el pueblo para asistir al cuidado de la hacienda en el campo le imprime a Coranzulí una dinámica singular que nos vuelve a poner de cara a las impresiones que tuvieron los viajeros y funcionarios que recorrieron el área a comienzos de siglo XX sobre la ‘ausencia’ de las personas.

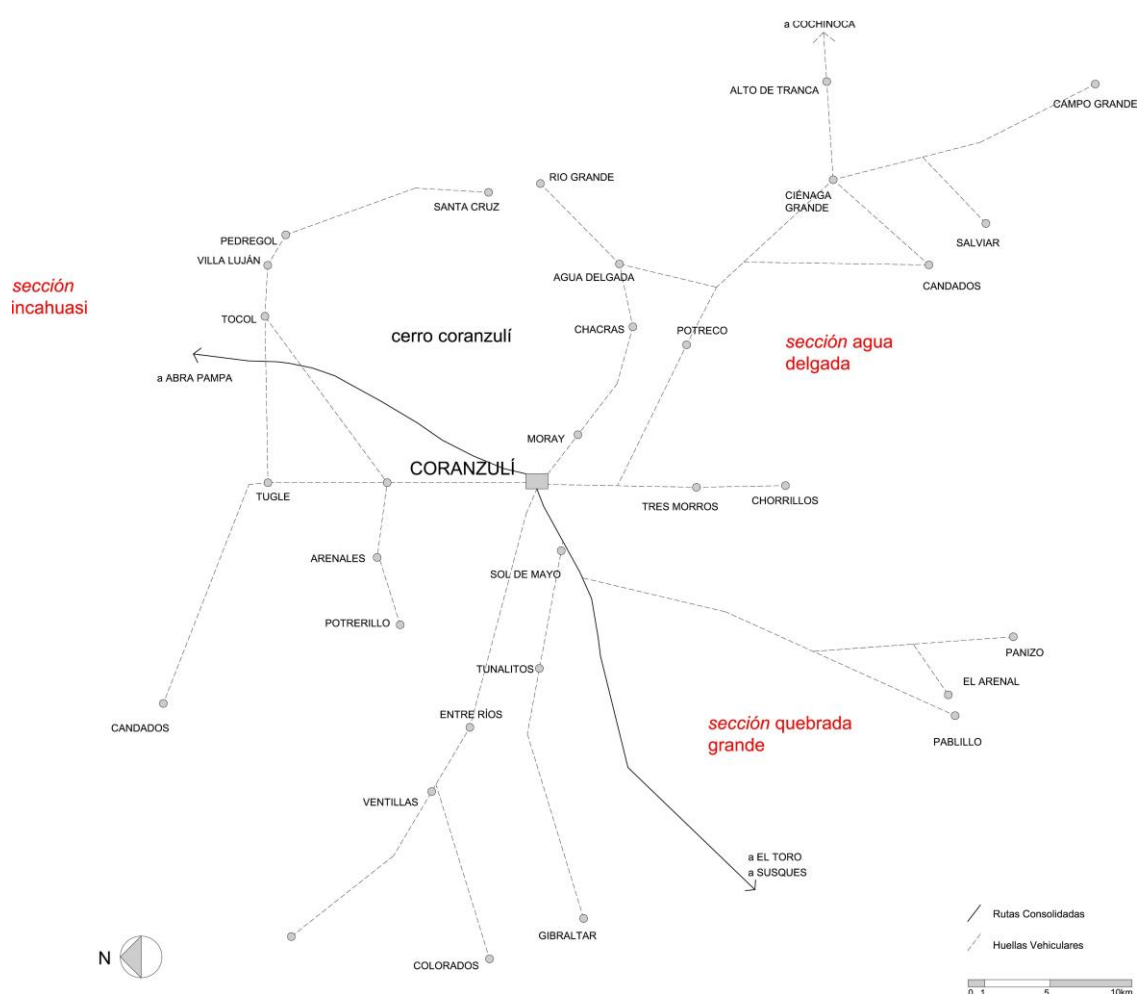


Figura 3.8. Esquema de localización de los parajes más conocidos y sus caminos en relación con el pueblo de Coranzulí. (Fuente: elaboración propia en base a mapa del destacamento policial de Coranzulí).

Evidentemente, analizar en profundidad las conflictividades que aquí se presentan excede los objetivos de esta tesis. Sin embargo, es interesante para pensar, a la luz del objetivo de este capítulo, que el pastoreo es una práctica que atraviesa la vida cotidiana de las *familias* aun cuando estas ya no se dediquen de tiempo completo a este. Pero, especialmente, nos interesa notar que se trata de una práctica que visibiliza el modo en el que desde el espacio se plantean conflictividades entre los sentidos locales, asociados a la conformación de una espacialidad dispersa y múltiple, y las estrategias de las agencias estatales para limitar los espacios del pueblo y del campo de acuerdo con los límites jurisdiccionales y favorecer el arraigo de las personas al pueblo, manteniendo una escasa intervención en la mejora de las comunicaciones entre uno y otro espacio.

La minería: el acceso al trabajo asalariado

La minería constituye hoy una de las fuentes de trabajo asalariado más relevantes a las que acceden las *familias* en Coranzulí. Como vimos en el capítulo anterior, su presencia en el pueblo y en las trayectorias de vida de la población local posee una profundidad histórica que se remonta a la colonia.

Si bien no podemos decir que Coranzulí sea ‘un pueblo minero’, su localización geográfica, estrechamente asociada a las exploraciones borateras y su localización liminal con el departamento de Cochínoca, condujo a que su población se encuentre involucrada en distintas dinámicas mineras desde comienzos de siglo, aun cuando no haya implicado directamente cambios en su condición productiva. De hecho, en octubre de 2007, Coranzulí fue la única comunidad del departamento de Susques que formó parte del conjunto de Comunidades Aborígenes que apoyaron el proyecto de reapertura de Pirquitas que se concretó finalmente en 2009¹. A continuación, observaremos el modo en que la actividad minera provincial atravesó a las dinámicas económico-productivas de los coranzuleños, para luego adentrarnos en las implicancias que esta posee en el plano social, desde las relaciones que las personas, las *familias* y, el propio pueblo como colectivo, poseen con la minería.

¹ Estuvieron presentes las Comunidades de Coranzulí, Orosmayo, Nuevo Pirquitas, Loma Blanca y Coyahuaima (Jujuy al día, 30 de Octubre de 2007).

La minería provincial en Coranzulí

La reapertura de la actividad en Mina Pirquitas en 2005 implicó una nueva etapa de alternativas laborales para los coranzuleños, aunque en la mayoría de los casos ya no se trataba de los ‘antiguos mineros’ sino de una nueva generación, en muchos casos encarnada por sus propios hijos. Aunque en muchas oportunidades no se ocuparon directamente en la mina, sí lo hicieron en las empresas contratistas para el transporte, la carga del material, la limpieza, y demás tareas de apoyo y logística a la actividad extractiva.

En la actualidad, de acuerdo con las propias estadísticas brindadas por la empresa concesionaria de trasnacional de origen canadiense, el 76% de los empleados son de la provincia, y entre estos, el 62% provienen de las Comunidades del Área de Influencia Directa e Indirecta al proyecto, dentro de las que se encuentra Coranzulí¹. El régimen de trabajo exige que los empleados se trasladen a la mina y se instalen casi permanentemente allí. Los días de trabajo y de descanso se distribuyen en un esquema de 14x7, siendo estos últimos días en los que los trabajadores pueden regresar a sus casas. La limitación que tiene este esquema se traduce en la propia dinámica del pueblo ya que el regreso de los empleados de la mina por períodos cortos impide que puedan participar de las actividades relativas al cuidado de la *hacienda* en el campo. Dependiendo de la distancia en la que el *pastoreo* de la *familia* se encuentre, los trabajadores de la mina visitan o no sus casas en el campo, siendo que, en la mayoría de los casos, descansan únicamente en el pueblo. Asimismo, se suelen generar conflictos entre estos y los empleadores en tiempos de *señaladas* o Fiestas Patronales, ante el reclamo de los empleados para modificar el régimen excepcionalmente, para poder participar.

Un esquema de trabajo diferente es el que se plantea en relación con la boratera Loma Blanca, abierta en 1995 a tan solo 10km del pueblo. Se trata de un emprendimiento de características algo diferentes a las de Mina Pirquitas o El Aguilar. Se trata de una explotación de menor envergadura, que posee un total de 85 empleados entre yacimiento y planta procesadora, esta última ubicada en la localidad de Palpalá (Bernal et al., 2011). Además, no se trata de una inversión proveniente de capitales trasnacionales sino de una empresa proveniente de la ciudad de Salta, la Procesadora de Boratos S.A. La incidencia de este emprendimiento en Coranzulí es significativo, no sólo porque se constituye como otra fuente de trabajo minero, sino porque por

¹ Documentos de la Comisión Municipal de Coranzulí. Comunicado de la Empresa Silver Standard, Mina Pirquitas del 7 de Junio de 2012.

su extrema cercanía al pueblo se da una superposición entre el esquema de organización nativo del campo recién descrito y las tierras que ocupa la empresa.

En relación con el empleo, trabajan en Loma Blanca un total de entre 15 y 20 coranzuleños, que diariamente se trasladan a la mina con un transporte que parte a las 6 de la mañana y regresa a las 8 de la noche a Coranzulí. Los empleados trabajan en un régimen de 14x7, es decir 14 días de trabajo por 7 de descanso. El salario es determinado a producción, por lo que muchos trabajadores suelen trabajar hasta 16hs al día en función de la necesidad económica que posean. Evidentemente, este esquema es diferente al de Mina Pirquitas, ya que los trabajadores no dejan de vivir en el pueblo aunque permanecen ausentes durante prácticamente la totalidad del día. En este sentido, su relación con el campo se ve transformada de un modo similar al que se da en los trabajadores de Pirquitas. Sin embargo, dado que las distancias entre el poblado y el lugar de trabajo son más cortas, suele ser más frecuente que estos vayan al campo durante los períodos de descanso.

Dos cuestiones se desprenden de la relevancia que tiene la cercanía de este emprendimiento con el pueblo. La primera es en relación con las tierras que ocupan, situadas en la *sección Quebrada Grande*. Su localización en el área rural de Coranzulí (que se puede observar en la Figura 3.1) se superpone con la delimitación de uno de los *pastoreos* de una *familia* local, la de Fernanda Pérez. De acuerdo con su propio relato, podemos observar que existe una conflictividad que no sólo se manifiesta en términos espaciales, sino también económicos y sociales, entre sus dinámicas pastoriles y la minería. Así, Fernanda plantea que durante un tiempo se ocupó de cocinar para los trabajadores de la mina como actividad complementaria al pastoreo. Esto le permitió alimentar a sus hijos ante la ausencia de su marido. Sin embargo, hoy se encuentra preocupada porque el desecho generado por la actividad minera está llegando a ocupar los sitios por los que pastorean sus llamas, trayendo serios problemas para la salud de los animales. La segunda, se desprende de las condiciones laborales mencionadas y las tensiones que estas han provocado no sólo entre los trabajadores y en la Comunidad.

La articulación entre estas dos cuestiones se manifiesta en diferentes episodios de reclamos, individuales y colectivos, ante las autoridades de la empresa que, la mayoría de las veces, son canalizados a través de la Comunidad Aborigen. Esto se da en el marco de diversas demandas por la ocupación de trabajadores locales en las actividades que encaran las empresas mineras, las que han sido una constante por parte de las Comunidades Aborígenes en diferentes sitios

del área a lo largo de la última década¹. Un ejemplo de este tipo de situaciones son los reclamos que se realizaron en los últimos años en demanda de mejoras en las condiciones laborales de los trabajadores, que involucraron cortes de ruta y una serie de reuniones en la secretaría de Minería e Hidrocarburos provincial, con la presencia de trabajadores, empresarios y del Comisionado Municipal de Coranzulí². Pudimos estar presentes en uno de ellos en agosto de 2014. A continuación, presentamos el relato elaborado a partir de las notas de campo registradas en dicha oportunidad:

En agosto de 2014 se dio un episodio de corte de ruta que involucró a distintos actores e instituciones ‘locales’. En total se trataba de unas 50 personas dentro de las cuales estaban los trabajadores de la mina, sus *familias*, miembros de la Comunidad Aborigen (incluyendo a quien por entonces era su presidente) y algunas otras *familias* coranzuleñas o afectadas directamente al conflicto. Se habían montado algunas carpas al costado de la ruta, y algunos vehículos se ubicaron cortando el paso, principalmente el de los camiones que intentaban salir de la mina cargados de material para ser transportado a la planta procesadora. En medio de las discusiones sobre cuál sería la duración del corte (que finalmente se extendió por una jornada) y sobre cuáles serían los pasos a seguir ante la denuncia policial que la propia empresa realizó a los trabajadores por el corte de ruta, se dio un intercambio entre los presentes acerca de a ‘quienes’ afectaba esta problemática. Así, el delegado de los trabajadores involucró a la totalidad de las personas en el corte e incluso a quienes no estaban allí, al plantear, a viva voz, que *los mineros, los no mineros, todos estamos involucrados si somos la comunidad...* Fue, entonces, el propio presidente de la Comunidad Aborigen quien asintió ante sus palabras y agregó: *la comunidad somos todos, socios y no socios...* La queja que escondían estas dos referencias tuvo que ver con la relativa poca concurrencia que se consideraba que allí había, en relación con la ausencia de aquellas *familias* no miembros de la Comunidad, y en particular, de quienes ejercen cargos en la Comisión Municipal³.

Lo que este episodio visibilizó, en definitiva, tuvo que ver con el alcance que este tipo de conflictividades tiene en el pueblo, no sólo en términos laborales sino también en relación con la incidencia que la minería en general, y en particular la de Loma Blanca, tiene en la

¹ Podemos observar las solicitudes realizadas en 2011 y 2012 por parte de las Comunidades de Coranzulí, Coyahuaima, Liviara, El Torro, Cusi Cusi, Loma Blanca, Lagunillas del Farallón, Ciénaga de Paicone y Nuevo Pirquitas. En estas se demanda a la empresa Mina Pirquitas por la contratación de personal que no pertenece a las Comunidades ni a la provincia para la realización de trabajos. Documentos de la Comunidad Aborigen de Coranzulí.

²<http://www.ellibertario.com/2013/12/12/mineria-convoco-a-actores-del-proyecto-loma-blanca-para-tratar-ajuste-del-sistema-laboral/> La nota se constituye a partir de la transcripción de fragmentos de los discursos y opiniones emitidas por el Secretario de Minería e Hidrocarburos, Carlos María Navarro.

³ En este marco, en el Observatorio sobre Pueblos Indígenas y Campesinos (FACSO) publicó el 22 de Septiembre de 2014, una nota periodística realizada originalmente en el programa radial Frecuencia Originaria Pachakuti (89.9) en la cual las mujeres de los mineros involucrados en el corte de ruta de Loma Blanca “rompen en silencio” y denuncian la explotación laboral sufrida por sus maridos (<http://www.soc.unicen.edu.ar/observatorio/index.php/articulos/853-mujeres-de-mineros-rompen-el-silencio-manifestando-el-maltrato-que-sufren-sus-maridos>)

construcción de las dinámicas cotidianas del pueblo y en el modo en el que las personas se identifican a sí mismas. La participación de las empresas mineras en el propio sostenimiento del pueblo, su intervención en el desarrollo de sus festividades y en las actividades institucionales que allí se realizan resulta un dato no menor a la hora de aproximarnos a sus dinámicas cotidianas y las agencias que allí intervienen.

Ser minero, ser un pueblo minero

Si bien planteamos al comienzo de este capítulo que las personas en Coranzulí se identifican a sí mismos como pastores, la actividad minera también tiene una relevancia significativa en el modo en el que las personas se definen y cómo son en la actualidad, definidas por los agentes estatales. Así, al inicio de nuestro trabajo de campo etnográfico hemos podido registrar el modo en el que un grupo de maestras de la Escuela Primaria se referían a la población de Coranzulí: *todos son mineros acá, no gastan plata y entonces con el excedente compran autos (...) A veces, los alumnos llegan en auto a la escuela y viven a 3 cuadras*¹. Resulta significativa la percepción de esta maestra, para pensar en la incidencia que la actividad minera tiene en la vida cotidiana del pueblo, incluso más allá del impacto real que esta implique en términos laborales y económicos.

En este sentido, vale la pena recordar lo dicho en el apartado anterior acerca de una aproximación relativamente temprana de los coranzuleños a la minería (especialmente a partir de las borateras en el Territorio de Los Andes y la actividad en Mina Pirquitas), lo que ha implicado una significativa monetarización en sus economías (Madrado, 1981; Gundermann, 1998), así como también la inclusión de las personas en dinámicas de movilidad que exceden a los recorridos pastoriles y que comenzaron a involucrar otros espacios, en general urbanos². Un ejemplo de este tipo de trayectorias podemos observarla en el caso de la *familia* de Nicanor y su propia trayectoria laboral³:

Nicanor posee su *pastoreo* en *Incahuasi*, fruto de la escisión del antiguo *pastoreo* de su padre, cuyo *domicilio* hoy pertenece a su hermano menor. Cuando se casó, él construyó su propio *domicilio* en el campo, al cual acude regularmente, quedándose por dos o tres días corridos. Sus hijos, dos varones y dos mujeres, viven en el pueblo de Coranzulí, en sus propias casas. La única de ellos que hizo su propia casa en el campo fue Ernesta, la mayor de

¹ Entrevista con Verónica, una maestra del Jardín de Infantes de Coranzulí en Febrero de 2013.

² Analizaremos específicamente a estas cuestiones en el Capítulo 5.

³ Todos los nombres propios que utilizaremos a lo largo de esta tesis son seudónimos. El relato que se presenta a continuación es una elaboración realizada a partir de las notas tomadas a lo largo de diferentes entrevistas y charlas informales que tuvimos con Nicanor en: febrero de 2013, febrero de 2014, agosto de 2014 y febrero de 2016.

las mujeres. Sin embargo, esto no implicó ni la escisión del *pastoreo* familiar, ni de la *hacienda*, de la cual poseen un manejo compartido. Todos los hijos de Nicanor poseen algunos animales y es él quien se encarga regularmente de su pastoreo, con la ayuda esporádica de alguno de sus hijos. Sin embargo, Nicanor y su esposa no criaron a sus hijos de manera permanente en el campo. Durante casi 30 años él trabajó en Mina Pirquitas, donde *hizo otra de sus casas y mandó sus hijos a la escuela*. Su trabajo en Pirquitas se sostuvo hasta el cierre de la empresa, en la década de 1900, año en el que regresó definitivamente a Coranzulí. En ese momento construyó, también, su casa en el pueblo. Durante esos años, sin embargo, la *hacienda* fue mantenida principalmente por su esposa, que *se quedó en el campo* y viajaba regularmente a visitarlos a él y a sus hijos a la mina. Luego del regreso al pueblo, Nicanor comenzó a trabajar en su propia ferretería y carpintería, realizando trabajos por encargo a distintos *vecinos*. Sus hijos, ya mayores fueron haciendo sus respectivas casas y los dos varones trabajan actualmente en la minería. El mayor lo hace en la Mina El Aguilar, y el menor, César, alterna su trabajo como transportista en las contratistas que operan en Mina Pirquitas y en Loma Blanca, *según cual sea la que mejor paga*.

La trayectoria laboral de parte de la *familia* de Nicanor da cuenta, desde las historias individuales de sus miembros, de algunas de las cuestiones que venimos planteando a nivel general, respecto de la presencia que la minería ha tenido históricamente en Coranzulí y su relación con las transformaciones que se dieron en el modo en el que se mantiene la *hacienda*, así como también con el asentamiento en el pueblo asociado a su vez a la escolaridad de los niños. Por otra parte, como podemos observar en su relato, los cierres y aperturas de la mina fueron significativos en relación con la partida y el regreso de los trabajadores al pueblo, en algunos casos de *familias* completas, tal como planteamos en el Capítulo 2 en relación con la información censal. En este sentido, los vínculos que muchas *familias* locales establecieron durante sus años en Pirquitas, así como la permanencia de parte de sus miembros en el actual poblado de Nuevo Pirquitas, se evidencian en la continuidad de los lazos que se mantienen y que operan en instancias colectivas, a través de rituales como el carnaval¹.

Por su parte, las empresas mineras participan, muchas veces activamente, en distintos eventos que tienen lugar en el pueblo, tales como las olimpiadas deportivas o las Fiestas Patronales. Su participación se da, en general, desde el apoyo logístico y económico, aportando con mercadería, trofeos, pelotas o bien ocupándose del traslado de los equipos o de algún grupo musical. En general, esta relación se establece directamente con la Comisión Municipal, quien suele solicitar a la minera (en general, Loma Blanca o Pirquitas) lo que necesita para cada

¹ Como veremos en el Capítulo 5, el *Carnaval Chico* o *Carnaval de Comparsas* se realiza en el pueblo a partir de las *invitaciones* de las *familias* que abren sus casas y comparten con el resto de los participantes un convite de bebidas. Como veremos también, la idea del recorrido que se da en este carnaval, se asocia a los recorridos que históricamente realizaban las *familias* coranzuleñas por los *domicilios* en el *campo*, en el *Carnaval Grande*. En la actualidad, si bien este se mantiene, sus dinámicas se han visto profundamente transformadas.

ocasión. Este tipo de vínculos suelen establecerse con los responsables que cada empresa dispone para las “relaciones comunitarias”, constituyéndose, muchas veces, en programas de responsabilidad social que funcionan a nivel empresarial para disminuir el grado de conflictividades de con las comunidades involucradas e incluso, conseguir beneficios de tipo impositivo o permisos de trabajo, con los gobiernos provinciales y nacionales. Los interlocutores van variando en cada caso, incluso cuando muchas veces las diferentes instituciones estén involucrando a las mismas personas. Así, mientras que los conflictos por la ocupación de tierras o por las condiciones laborales, suelen canalizarse por la Comunidad Aborígen, la Comisión Municipal es quien se mantiene ausente en eventos como el del corte de ruta mencionado anteriormente, disminuyendo su confrontación con las empresas.

En este sentido, el rol de la Comisión Municipal como institución que procura disminuir las conflictividades presentes entre las empresas mineras y la población local, se manifiesta especialmente en los últimos años, a partir de la gestión del actual Comisionado Municipal con la creación e institucionalización de la Fiesta de la Llama y el Tinkal¹ cada primero de mayo. Este es hoy uno de los eventos que mayor visibilidad tiene a escala regional y provincial. De él participan no sólo los pobladores, sino que suelen asistir los *residentes* de otras ciudades y en el último año se incorporó la participación de grupos de comerciantes que traen sus productos para trocar, tanto desde la Quebrada como desde distintos poblados del norte chileno.

Lo interesante, en todo caso, es que el motivo que convoca a la celebración del evento tiene que ver con los dos ejes productivos de mayor relevancia de Coranzulí, la cría de llamas y la extracción de boratos. En este contexto, podemos observar cómo, la fiesta que es organizada por la Comisión Municipal, posiciona a la minería, a través de la figura del tinkal, en el mismo plano que a la llama, el animal más relevante de la actividad pastoril. Podemos pensar, entonces, que es desde la propia Comisión Municipal que se naturaliza la actividad minera como parte la historia y la identificación del pueblo, del mismo modo que se lo hace con la actividad pastoril. En este mismo sentido, resulta llamativo que el evento se celebre el día primero de mayo, en coincidencia con la conmemoración nacional del día del trabajador. La existencia de esta fiesta y su promoción desde la Comisión Municipal se constituye como una instancia significativa

¹ De acuerdo con el trabajo realizado por Bodenbender (1899), continuador de los estudios sobre mineralogía iniciados por Brackebusch, el tinkal es una denominación árabe que, como el bórax, se usa para la definición de la sal de sodio derivada del ácido bórico (Real Academia Española, Diccionario de la Lengua Española, Edición Tricentenario. Consultado en: <http://dle.rae.es/>).

para pensar, por un lado, en el apoyo que desde el estado se brinda a la actividad minera y en particular en el pueblo a la minería como estrategia laboral, y por el otro, en el modo en el que desde los agentes estatales se procuran invisibilizar los conflictos que existen.

En todo caso, la minería se presenta como una parte necesaria para pensar en la propia estructura del estado, no sólo desde los programas en incentivos que se han generado a partir de diversas políticas a lo largo del tiempo, sino que también esta incorporación se da desde su asociación con los esquemas reguladores que operan desde el ámbito local, en las dinámicas diarias.

El empleo en la administración pública

Como ha planteado Kindgard (2004), la presencia del estado en la Puna se materializó a través de escuelas, comisarías y demás oficinas públicas. Pero también lo hizo a través de las experiencias que muchos pobladores locales tuvieron, trabajando de manera permanente para estas, o bien de forma temporaria para la construcción de rutas y otras obras de infraestructura, además de los servicios que demandaba la incipiente urbanización de algunos centros como Abra Pampa. Así, la integración económica al espacio nacional transformaba las principales variables de la estructura social de la Puna, construyendo “historias laborales donde se entremezclan en una misma persona empleos de policía, zafrero, minero, camionero, etc...” (Bratosevich, 1992:136, citado en Kindgard, 2004:1).

El empleo público como empleo ‘foráneo’

Durante la primera mitad del siglo XX, sólo existieron en Coranzulí la escuela y el destacamento policial en las que detentaban cargos los ‘foráneos’, aquellos agentes del estado que no formaban parte de la población local sino que provenían de los centros urbanos. Por su parte, como vimos en el Capítulo 2, las grandes obras de infraestructura que se realizaron en el Territorio de Los Andes, dentro de la cual la más importante es la del trazado del ferrocarril Huaytiquina, fueron escasas y ninguna de ellas tuvo lugar en el Departamento de Susques, dejando a Coranzulí especialmente exento de las posibles convocatorias laborales.

Es posible observar, a través de una serie de documentos producidos por los pobladores en el año 1934, en los que se solicitaba el sostenimiento de la ocupación de las tierras en las que

vivían y pastoreaban¹, que cada uno de ellos incluía en la solicitud, el detalle de aquellas obras públicas en las que había participado “desinteresada y patrióticamente”. Entre ellas, la iglesia, la escuela, los caminos, el destacamento policial, habían sido obras construidas gratuitamente por los pobladores, pero que no formaron parte de sus estrategias económicas y laborales, sino que se trató, más bien, de una estrategia política en función de su ‘inclusión’ en el estado, usada en este caso para negociar sus propios intereses en torno a la tierra.

Como vimos, fue recién a fines de 1960 que en Coranzulí se formó la Comisión Municipal, la que hoy se constituye como principal fuente de empleo público en el pueblo. Actualmente, en la Comisión Municipal de Coranzulí trabajan de manera permanente 15 personas, entre funcionarios (Comisionado y Vocales), personal administrativo, mantenimiento y construcción, que trabajan no solamente allí sino en sus diferentes dependencias en el pueblo, como son la radio y la biblioteca. Asimismo, un número similar trabaja en la Escuela Primaria, en el área de servicios y mantenimiento. Finalmente, sólo dos personas ocupan, respectivamente, la Unidad Sanitaria y el Destacamento Policial.

El empleo público como empleo ‘local’

Las personas que trabajan en la Comisión Municipal lo hacen, generalmente, por tiempos extendidos. Implica la adquisición de una cierta estabilidad de empleo por parte de las *familias*, mayor que la generalmente brindada por la actividad minera. Un ejemplo de ello lo ofrece la trayectoria laboral de Benito Suarez²:

Benito Suarez tiene unos 55 años de edad. Es uno de los primeros empleados *de planta* que tuvo la Comisión Municipal, ingresó allí en el año 1987. Desde entonces, ha realizado diversas tareas, como constructor, como jefe de depósito y mantenimiento, e incluso como conductor del programa de radio local. Antes de ello había trabajado una breve temporada en la minería, *apenas terminó la escuela en Coranzulí*. Hasta entonces vivía en el *campo*, en *Agua Delgada*, junto con su padre y su madre, y su hermano, actualmente empleado en Loma Blanca. Sin embargo, tenían también una casa en el pueblo a la que sus padres asistían sólo en momentos rituales y que él usaba para quedarse durante la semana, mientras asistía a clases junto con sus hermanos. Hoy Benito se ocupa también de colaborar con su padre en el trabajo de la *hacienda*, yendo al campo cuando tiene descanso de su trabajo en la Comisión Municipal.

¹ AHPJ, Expediente N°145, Letra N, Año 1957.

² El relato que se presenta a continuación es una elaboración realizada a partir de las notas tomadas a lo largo de diferentes entrevistas y charlas informales que tuvimos con Nicanor en: mayo de 2013, febrero de 2014 y febrero de 2016.

Como vemos en este relato, el empleo en la Comisión Municipal implica, muchas veces, la realización de tareas varias de acuerdo con lo que sea requerido en cada momento. Como analizaremos en el Capítulo 4, incluso la construcción de los edificios públicos en Coranzulí ha estado a cargo de los empleados de la Comisión Municipal aun cuando estos no sean, estrictamente, *constructores*. Por otra parte, en relación con los tiempos laborales y las dinámicas de la población, es importante destacar que las jornadas laborales en la Comisión Municipal son de lunes a viernes por la mañana, motivo por el cual la mayoría de sus trabajadores tienen la posibilidad de trasladarse al campo los fines de semana. Aunque evidentemente esto conlleva a la transformación de las históricas estrategias de mantenimiento de las *haciendas*, asociadas al establecimiento permanente de las *familias* en el campo, de todas formas, estas dinámicas permiten el regreso semanal de los trabajadores a sus *pastoreos*. Sin embargo, las dificultades de acceso que observamos debido al mal estado de los *caminos vecinales*, así como la distancia que muchos *domicilios* tienen a Coranzulí, implica que esos tiempos muchas veces no puedan cumplirse, trayendo dificultades mutuas tanto para el trabajo en las *haciendas* como para los empleos asalariados.

En general, tal como sucede en la *familia* de Benito, es otro miembro de la *familia* quien se encuentra en el campo de manera permanente, y quienes van semanalmente suelen realizar tareas como la compra y traslado de mercadería. En este sentido, el hecho de que el padre de Benito sea el único encargado de la *hacienda* de modo permanente, tuvo notables implicancias en su disminución. Según nos indicó, hace 30 años tenían unas 300 llamas y en la actualidad quedan sólo nueve. Como su padre está muy mayor, *es hora de hacer el arreglo, yo quiero vender las cabras y quedarme sólo con las ovejas y las llamas... pero tengo que ver que quiere mi hermano*, nos dijo en una de nuestras entrevistas. Sus hijos tampoco se encargan de la *hacienda* y de hecho no viven en el pueblo, aunque sí regresan para momentos específicos como las Fiestas Patronales, el Carnaval o la *señalada* de la *hacienda*. La gran mayoría de ellos vive de modo casi permanente en San Salvador de Jujuy, y los restantes se encuentran, uno de ellos en la Armada, en Buenos Aires, y otros dos de ellos trabajando por temporada en la recolección de frutos rojos en el sur del país.

Es interesante señalar que buena parte del empleo público de la población local en el pueblo se mantiene, al día de hoy, al margen de los puestos ocupados por los maestros, profesores, policías o agentes sanitarios. Sólo en casos excepcionales nos encontramos, por un lado, con un maestro nacido en Coranzulí que regresó a trabajar en la escuela luego de completar sus

estudios Jujuy. Hasta el año 2015 pudimos observar que el puesto de Agente Sanitario en la Unidad Sanitaria de Coranzulí fue ocupado por uno de los enfermeros locales. En este sentido, los fines de semana, cuando ni la Escuela, ni la Comisión Municipal, ni la Unidad Sanitaria están abiertas al público, buena parte de sus empleados se retira del pueblo, regresando a sus casas en Abra Pampa o San Salvador de Jujuy. Lo propio ocurre con los agentes policiales del Destacamento.

El empleo público no se constituye solamente como una alternativa laboral para las *familias* involucradas, sino que es el mecanismo a través del cual se imprime el ritmo de buena parte de las dinámicas cotidianas actuales en Coranzulí. Es mientras las instituciones del pueblo permanecen abiertas que el pueblo posee un número de habitantes mayor, pero es también el momento en el que las personas salen a la calle, se dirigen a hacer trámites, compras, o simplemente a encontrarse con otros. En este sentido, el proceso de transformación de buena parte de las lógicas pastoriles respecto de la temporalidad y los plazos de su estancia en el pueblo, está sujeto a la regulación temporal que el funcionamiento de las instituciones públicas imprime.

Esta tensión entre los ‘tiempos del pueblo’ y los ‘tiempos del campo’ puede ser comprendida a la luz de lo observado por Ana Alonso acerca de la racionalización del tiempo como parte del proceso de ‘homogenización’ promovido por el estado, “permitiendo la ubicación de los miembros de una nación en un mismo contexto temporal, uno enmarcado por el progreso” (1994:169).

El Comercio: entre el campo, el pueblo y los centros urbanos

De acuerdo con lo que venimos analizando, podemos decir que los tiempos involucrados en el desarrollo de la actividad pastoril son diferentes los empleos en la minería o la administración pública. Esto se asocia a lo observado en el Capítulo 2 a partir de la inserción de la escuela como clave para la incorporación de los pastores en los ‘tiempos’ del estado. En relación con las actividades productivas actuales, los distintos tiempos entran en conflicto y reestructuran roles dentro de las *familias*. Sin embargo, existen otras prácticas económicas que posibilitan la articulación de tiempos y dinámicas que muchas veces exceden sus lógicas y se asocian a los ‘tiempos del campo’. Así, el comercio y el trabajo por cuenta propia (en general, el desempeño de oficios tales como el de carpintero, el mecánico, y en particular, el de *constructor*) poseen

dinámicas a través de las cuales, muchas veces, operan simultáneamente los tiempos del campo y los tiempos del pueblo¹.

En la actualidad hay en Coranzulí unos 20 locales destinados a actividades terciarias. Doce de ellos son almacenes o bazares, cuatro casas de comida u hospedajes y tres se dedican al rubro de servicios (una telefónica y dos talleres mecánicos). La totalidad de ellos se localiza en una o más habitaciones dentro de las casas particulares². En general, en los comercios no hay empelados, sino que son los miembros de la *familia* los que los suelen atender de manera alternada, tarea de la cual incluso participan los niños cuando no están en horario escolar. Asimismo, esto no implica que su funcionamiento sea constante, sino que dentro de la totalidad de los comercios relevados, debemos destacar que, al menos cuatro de ellos, se encuentran completamente cerrados en la actualidad y otros cuatro sólo abren de manera esporádica, para ocasiones festivas en las que el pueblo recibe visitantes. En este contexto, el hecho de que los comercios estén a cargo de las *familias* y que se localicen en sus casas, supone que su funcionamiento esté estrechamente asociado a la propia dinámica familiar. Podemos observar en este sentido, dos relatos elaborados a partir de la información propiciada por el trabajo de campo que resultan ejemplificadores en este sentido³:

El negocio más grande del pueblo es el de la *familia* Uranio. En general este es atendido por Julio, padre de cinco niños y esposo de Elisa, una de las principales referentes de la Iglesia Evangélica de Coranzulí. Los Uranio poseen una casa en el campo, en *Incahuasi*, y una casa en el pueblo dentro de la cual tienen montado su almacén. Sin embargo, sólo vive allí de modo permanente Julio, mientras que su esposa y sus hijos decidieron residir en Abra Pampa. El negocio de los Uranio está abierto, en general, por las mañanas y más tarde por las noches, aunque sus horarios no son fijos. Los viernes suelen ser los días en los que Julio se va hacia Abra Pampa a comprar mercadería para surtir el negocio, regresando los sábados para abrir nuevamente.

Las dinámicas cotidianas de Julio, que articulan su estancia en el pueblo a cargo del almacén con los viajes de compra de mercadería a Abra Pampa y las visitas esporádicas al campo, caracterizan el modo en el que se desarrolla la actividad comercial en Coranzulí. A diferencia

¹ El oficio de constructor resulta especialmente relevante para el Capítulo 4 de esta tesis en el que nos ocuparemos de analizar los procesos que operan en Coranzulí desde las materialidades. Así, entender los procesos productivos, prácticas y actores que intervienen en la construcción de arquitecturas y objetos en el pueblo constituirá parte del análisis de dicho capítulo.

² Sobre sus características formales y la localización y distribución de los mismos en el pueblo, desarrollaremos en el Capítulo 4.

³ El relato que se presenta a continuación es una elaboración realizada a partir de las notas tomadas a lo largo de diferentes entrevistas y charlas informales que tuvimos con Elisa y Juan en febrero de 2014, febrero de 2016, mayo de 2016.

de lo que suele suceder en los centros urbanos, en los que los comercios tienen horarios fijos establecidos semanalmente, los comercios en Coranzulí suelen adaptarse a este tipo de dinámicas en las que la actividad comercial se adapta a los tiempos de aquellas otras actividades que realizan las *familias*, así como también a sus lógicas de residencia¹. Así, Tener algún familiar viviendo en Abra Pampa o incluso en San Salvador de Jujuy, tal como sucede en el caso de Julio y su esposa, suele ser una de las cuestiones más habituales entre los comerciantes coranzuleños en tanto suelen canalizar los pedidos de mercadería o incluso hacer las compras que, como sucede en el caso de Julio, pasan a retirar los interesados periódicamente.

En este sentido, las actividades terciarias permiten combinar el cuidado de la *hacienda* y las celebraciones que, como la *señalada*, realizan las *familias* en el campo. Podemos observar, en este sentido, el caso de Silvia y la telefónica²:

La cabina de teléfonos que se encuentra en la casa de Silvia es la única cabina de teléfono público que existe en todo el pueblo, que funciona por las mañanas, coincidente con el horario de la Comisión Municipal, y por las tarde, hasta la noche. Es en este horario que, muchos comerciantes se acercan para llamar a sus familiares y hacer los pedidos de mercadería. El teléfono funciona en una de las habitaciones de la casa de Silvia, y es necesario golpear la puerta para ingresar. Además de la casa en el pueblo, Silvia posee una casa en el *campo* en *Agua Delgada*, que es en realidad la casa de sus padres. En la actualidad vive allí de modo permanente únicamente su madre, quien está a cargo de la hacienda de llamas, ovejas y cabras. Silvia la visita todas las semanas para colaborar con el cuidado de la *hacienda* y llevarle la mercadería. Mientras no se encuentra en el pueblo, el teléfono tiene horarios reducidos funcionando sólo por las noches cuando su marido, Pedro, regresa de su trabajo en Loma Blanca.

En el caso de Silvia, la actividad en la telefónica se encuentra asociada de un modo directo a las actividades que ella realiza en el campo, tanto de manera cotidiana con las visitas a su madre, como con su participación activa en aquellas celebraciones que tienen lugar allí (como la *señalada* de la *hacienda*) así como también en el pueblo, con la celebración del *carnaval de comparsas* o las Fiestas Patronales.

Los casos que aquí comenzamos a describir, plantean algunas diferencias entre algunas de las dinámicas que venimos planteando en los acápites anteriores. Mientras que la actividad comercial requiere de una estancia más o menos prolongada en el pueblo, el modo en el que

¹ Volveremos sobre esto, específicamente en el Capítulo 5.

² El relato que se presenta a continuación es una elaboración realizada a partir de las notas tomadas a lo largo de diferentes entrevistas y charlas informales que tuvimos con Silvia en mayo de 2013, febrero de 2014, abril de 2014 y mayo de 2016.

esta se realiza en Coranzulí, se diferencia de los regímenes observados para el empleo público o la minería, atravesados por la obligatoriedad. Los comerciantes pueden, entonces, sostener esta actividad de acuerdo con los tiempos dedicados a la *hacienda* así como también con otras actividades que atraviesan sus vidas y la de sus *familias*, como la escolarización de los niños, los viajes de visita a familiares u otras prácticas que involucran, muchas veces, su ausencia por tiempos más o menos prolongados.

Asimismo, el comercio no sólo permite la articulación entre diferentes tiempos y espacios, sino también de redes familiares que colaboran en el sostenimiento del comercio. Muchas veces, estos vínculos se definen a través del modo en el que las *familias* se constituyen en el campo y, aun cuando la actividad comercial involucre sólo a algunos miembros, es frecuente que otros se encuentren también asociados a ésta, a través de la compra de mercadería o incluso generando productos para la venta. En este sentido, es posible observar como ciertas actividades que definen las prácticas que atraviesan la vida cotidiana de las *familias* de pastores se redefinen en el contexto del pueblo a la luz de las actividades que allí se realizan y que atraviesan, a su vez, su propia definición como *familias* y como unidades domésticas. Volveremos sobre esto en el Capítulo 5.

Cierre

Prácticas y sentidos superpuestos

Hemos planteado al comienzo de este capítulo que si bien el pastoreo es una práctica central para definir las trayectorias de vida de las personas en Coranzulí, las dinámicas de sus *familias*, y el modo en el que estas se relacionan entre sí, no puede ser considerada como única. Coranzulí es un pueblo de pastores, pero también es el lugar en el que otras prácticas y dinámicas económico-productivas que han tenido trayectoria histórica en el área se entreveran y coexisten.

Así, en el primer eje analizamos el modo en el que se construye localmente el campo desde las lógicas del pastoreo, definiendo un modo particular de concebir al espacio, a partir de los *pastoreos* y las *secciones* a las que estos pertenecen. Su construcción, está estrechamente asociada al modo en el que se organizan las unidades domésticas a lo largo del tiempo y a cómo estas se identifican a sí mismas y ante otros. La interacción entre estas formas de concepción del espacio pastoriles y las unidades espaciales y límites jurisdiccionales establecidos por el estado abren un campo de conflictividades que se manifiesta en la problemática de la propiedad

de la tierra y en las negociaciones relativas al reconocimiento del territorio comunitario demandado por la Comunidad Aborígen, desde el plano local y estatal. Por su parte, las transformaciones experimentadas en el desarrollo de la práctica pastoril en relación con el progresivo abandono de los puestos, nos manifiesta la necesidad de pensar en un pastoreo que, lejos de concentrarse únicamente en el campo, se articula de un modo constante con el pueblo y aquellas otras prácticas económico-productivas que desde allí se despliegan.

Ante este contexto en que los roles de las personas se vieron modificados, orientamos los siguientes ejes al desarrollo de otras prácticas productivas que implicaron la integración de los coranzuleños a las economías regionales y provinciales, definiendo otras categorías e identificaciones para las personas. En este sentido, al menos dos cuestiones acerca del rol que estas otras actividades productivas poseen en Coranzulí resultan relevantes destacar aquí ya que son especialmente significativas para analizar los procesos de producción de la particularidad del pueblo. La primera es cómo la participación activa de los coranzuleños en los empleos generados por las empresas mineras, el estado e incluso el desarrollo de la actividad comercial autónoma, ha ‘posibilitado’ su incorporación como sujetos en el sistema estatal. La segunda es la conflictividad que esto ha implicado en relación con el sostenimiento de las prácticas pastoriles y sus tiempos.

En relación con la primera cuestión, se trata de actividades que han sido señaladas (y particularmente lo ha sido la minería, como vimos en el Capítulo 2) como ejes del desarrollo de la población, a través de la clave del “progreso”. En este sentido, se constituyeron como mecanismos que han posibilitado la inserción de la población pastoril en un tiempo-espacio definido por el estado, concretizado a partir de las dinámicas de las instituciones en el pueblo. Así, si como vimos en el capítulo anterior, la escolaridad de los niños ha sido una clave fundamental, pero no suficiente, para hacer del pueblo un espacio de vida cotidiana para las *familias*, la incorporación de la población en las lógicas productivas capitalistas lo ha posicionado como espacio central, aun cuando esto no haya implicado un necesario asentamiento permanente de la población allí¹. En línea con lo planteado para la institución escolar, la inserción de los coranzuleños en la economía monetaria que transformó buena parte de sus lógicas pastoriles y también de sus estrategias comerciales, formó parte de su proceso de ‘visibilización’ como sujetos para el estado. En otras palabras, las *familias* que se encontraban

¹ Esta cuestión será problematizada, particularmente en el Capítulo 5 a partir del análisis de la movilidad.

“escondidas” en los cerros, se encuentran incluidas dentro de los límites que son visibles para la estatalidad.

Esto nos permite introducirnos en la segunda de las cuestiones que de las que estos acápites nos permiten dar cuenta, que es la de la conflictividad que estos procesos implican. Coincidimos con Isla (1992) que de ningún modo es posible comprender la relación entre las poblaciones puneñas y los mercados laborales capitalistas de un modo “paralelo”. Evidentemente, se trata de un contexto en el cual las relaciones de poder se dan de un modo contundentemente asimétrico. Sin embargo, dar cuenta de las estrategias desplegadas por las *familias* locales para el sostenimiento del pastoreo, implica problematizar la propia conformación de los pueblos en el marco de la estatalidad, considerando en dicho proceso a las agencias locales. Desde esta perspectiva, el sostenimiento de la *hacienda* y las alternativas que cada *familia* elige para ello - dentro de las cuales la actividad comercial encarna una posibilidad significativa-, no sólo complejizan la clasificación e identificación de las personas, sino que se expresa de un modo directo en el modo en el que se producen sus espacios y sus tiempos.

En este sentido, lo que intentamos visibilizar en este capítulo tiene que ver con los propios matices que se presentan entre las personas, a través de las trayectorias que construyen en sus espacios. Así, el ser pastores, el ser mineros, empleados o comerciantes, son adscripciones que coexisten, las más de las veces, en las mismas personas. A continuación, se analizará cómo las personas discuten y negocian la conformación del pueblo como lugar, desde la producción de sus materialidades y a través de sus dinámicas de movilidad.

Capítulo Cuatro

Materialidades

*Antes no había pueblo, era una casita así y otra así y así...*¹

“Se comprende que los indios evitan sistemáticamente cualquier contacto con las autoridades nacionales (...) Una vez los citaron para imponerles el blanqueo de las casas del pueblo y ellos se negaron rotundamente. A otras obras de interés colectivo -refacción del cementerio, arreglo de caminos, paleo de asequias-, se resignan a regañadientes; pero a blanquear las casas se niegan por alguna razón supersticiosa que no confesarán aunque los ahorquen”²

Analizar la trayectoria histórica de Coranzulí y su población desde su inserción al estado argentino implicó adentrarnos en un conjunto de acciones, intereses, prácticas y sentidos que no pueden ser comprendidos de un modo dicotómico, a través de la simple oposición entre los pastores y el estado. En este contexto, observamos que el pueblo, como un lugar de lo pastoril como lugar de la estatalidad, son construcciones que se definen de modo entreverado en el marco de procesos complejos de transformación de relaciones familiares, políticas, institucionales, productivas, sociales y simbólicas de las cuales su espacio ha sido protagonista necesario. Retomamos, entonces, la propuesta teórica de Massey (2004) para comprender al pueblo en su especificidad, como un locus que ha sido capaz de dar cuenta de estas relaciones y ser, a su vez, partícipe y transformador de procesos históricos que se dieron en una escala más amplia.

En este sentido, si en los capítulos anteriores nos preocupamos por analizar las trayectorias y relaciones que ha tenido Coranzulí y su población en el contexto de su inserción al estado argentino, en este nos ocuparemos del análisis de su conformación como lugar en su especificidad: consideraremos al lugar como aquel nodo en el que estas relaciones se entrelazan y adquieren un carácter particular en la materialidad del pueblo (Massey, 2004). En este marco, consideramos que analizar la forma urbana del pueblo y la arquitectura que allí se ha producido constituye una instancia nodal para la construcción del argumento de esta tesis. Como ha propuesto Bourdieu (2007):

¹ Expresión de uno de los pastores más ancianos de Coranzulí en una de las entrevistas realizadas, en Febrero de 2015.

² Dávalos, J. C. “En la Gobernación de Los Andes. Susques” En: Diario *La Nación*. Buenos Aires. 13 de Abril de 1930. p.14.

“El mundo de los objetos, esa suerte de libro en el que todas las cosas hablan metafóricamente de todas las otras y en el que los niños aprenden a leer el mundo, se lee con todo el cuerpo, en y por los movimientos y los desplazamientos que hacen el espacio de los objetos tanto como son hechos por él. Las estructuras que contribuyen a la construcción del mundo de los objetos se generan en la práctica de un mundo de objetos contruidos según las mismas estructuras. Ese ‘sujeto’ nacido del mundo de los objetos no se erige como una subjetividad frente a una objetividad: el universo objetivo está hecho de objetos que son el producto de operaciones de objetivación estructuradas de acuerdo con las estructuras mismas que el habitus le aplica” (2007:124-125 -el subrayado es nuestro-).

Considerando esta propuesta desde nuestro caso de estudio, observar las prácticas de las agencias estatales y los actores locales (como procesos de construcción de los objetos) y analizar la forma urbana y las arquitecturas del pueblo (en tanto objetos contruidos) posibilitará comprender la complejidad de las relaciones y procesos que venimos analizando en los capítulos anteriores, atendiendo a cómo operan y son operados en Coranzulí.

En esta misma dirección, podemos retomar la propuesta de Santos (2006) para comprender la construcción del espacio de un modo relacional, a partir de la articulación entre sistemas de acciones y sistemas de objetos. El carácter dinámico que las relaciones entre estos sistemas poseen (Haesbaert, 2014), implica entender que se encuentran en constante proceso de transformación. Por este motivo es que debemos considerar a la forma urbana y a las arquitecturas como objetos nunca acabados y en constante relación con las personas y sus prácticas. Así, de acuerdo con el problema planteado en esta tesis, consideramos pertinente referirnos a la forma urbana y a la arquitectura de Coranzulí en tanto materialidades. Esto quiere decir que nos aproximaremos a su análisis a partir de una descripción densa (Geertz, 1973) que permita comprender sus atributos físicos y también su relación con las personas y sus acciones¹. Consideraremos en estas últimas, tanto aquellas instancias en las que las personas intervienen en la producción de los objetos, como aquellas otras en las que intervienen en su uso.

A continuación volveremos sobre el marco conceptual presentado en la Introducción General, y avanzaremos sobre algunas precisiones sobre la noción de materialidad y el modo en que esta será empleada aquí para comprender a la forma urbana y a las arquitecturas del pueblo.

¹ En este contexto será pertinente pensar, siguiendo la propuesta de Santos (2006), en el rol que le cabe a la técnica como el complejo de medios desde el cual las personas construyen sus espacios, volviendo inseparable la relación entre espacio y tiempo, haciendo presentes sus “rugosidades”.

Materialidad, algunas precisiones

Como planteamos en la Introducción General, la noción de materialidad comprendida en un sentido relacional (Miller, 2005; Latour, 2008) resulta pertinente para referirnos a la forma urbana y a las arquitecturas de Coranzulí. Como también ha sugerido Nielsen, “la materialidad puede caracterizarse como el proceso mediante el cual los materiales (por ejemplo, artefactos, edificios, geoformas) y los actores sociales, objetos y sujetos, se constituyen mutuamente a través de la práctica” (2010:331). Esta idea nos propone colocar el acento en la acción como eje fundamental del análisis, y, asimismo, en la acción como posibilitadora de la articulación de un entramado en el que objetos, acciones y actores se relacionan (Ingold, 2000). Este enfoque nos permitirá, por lo tanto, dar lugar a la incidencia de los objetos sobre la acción de las personas y, en definitiva, sobre su propia definición como agentes. Desde esta perspectiva, proponemos que los conflictos y negociaciones que definen a Coranzulí como lugar en el contexto de la inserción de su población al estado argentino, pueden comprenderse en su especificidad a partir del análisis de las materialidades que se producen en dos escalas: la urbana y la arquitectónica. Así, este capítulo se ordenará en dos partes que se enfocarán, respectivamente, en el análisis de la forma urbana (Parte I) y la arquitectura (Parte II).

Evidentemente, referirnos a la forma urbana y a la arquitectura conlleva adentrarnos en el problema de cuáles son sus alcances y de cómo se relacionan entre sí. En este sentido, es necesario problematizar la relación causal que podría establecerse entre una y otra. Lejos de pensar que la forma urbana conduce a la producción de una cierta arquitectura o bien que la arquitectura sea la condicionante para la definición de una cierta forma urbana, debemos considerar que ambas relaciones no son absolutas sino que, por el contrario, son partes indisociables de un proceso que se da a lo largo del tiempo. Particularmente en Coranzulí, como veremos, el pueblo no ha sido producto de una acción deliberada y sistemática sino que su devenir histórico ha tenido que ver con la interacción de acciones complejas, encaradas por distintos actores en el marco de sus respectivos posicionamientos sociales, relaciones productivas, laborales, políticas y culturales.

La forma urbana

En términos generales, nos referimos a la forma urbana como la resultante morfológica del modo en el que están ordenados los espacios públicos y los espacios parcelados (Noguera, 1981). La co-existencia de estas dos categorías diferenciadas de suelo es lo que, desde la perspectiva de la planificación urbana, caracterizó a los espacios urbanos diferenciándolos de

los rurales (Noguera, 1981). Más allá de las complejidades que la oposición urbano-rural supone, las que han sido problematizadas tanto desde la geografía (Capel, 1975; Villalvazo Peña et al., 2002; Sa Marques, 2003; Hiernaux y Lindón, 2006; entre otros) como desde la sociología (Baigorri, 1995), esta aproximación a la condición física de la forma urbana resulta útil aquí, para analizar el modo en que se ordenan los objetos en el espacio del pueblo. Para ello, observaremos particularmente los procesos de conformación de ‘terrenos’ y ‘lotes’. Con los primeros, nos referiremos a la progresiva delimitación de los espacios ocupados por cada casa, separando el interior de la calle. Con los segundos, nos referiremos a la proyección realizada, a partir de las últimas décadas del siglo XX, en torno a la subdivisión del tejido urbano del pueblo para su posterior edificación.

Sin embargo, de acuerdo con la perspectiva teórica planteada anteriormente sobre la materialidad, referirnos a la forma urbana en este capítulo implicará comprender el ordenamiento físico del pueblo de modo simultáneo y articulado con las ideas, intereses y modos de uso que allí se están definiendo. Es por ello que consideramos que es a través de la conformación de la forma urbana como materialidad, que, a lo largo del siglo XX, se han ido estableciendo diálogos entre las ideas e intereses de las agencias estatales y de los actores locales. En este sentido, en lo que sigue, analizar la forma urbana implicará problematizar el proceso a través del cual diferentes actores, ubicados asimétricamente en el tejido social, han competido por materializar en el espacio físico y en la vida social del pueblo distintas ideas y proyectos (Aboy, 2008).

La arquitectura

El segundo de los objetos a analizar es la arquitectura. Nos referiremos en este caso a las arquitecturas producidas en el pueblo de Coranzulí tanto desde campo institucional como del doméstico. Si bien, en principio, podría parecer que esta clasificación expone de un modo escindido los universos de acción de los agentes estatales y los actores locales, esto no siempre es así. En primer lugar, porque como venimos planteando desde el inicio de esta tesis, hablar del estado implica problematizar un conjunto de agencias que no operan de un modo compacto sino que por el contrario se valen, las más de las veces, del modo en que actores singulares operan sentidos más amplios (Abrams, 1988).

En segundo lugar, porque el análisis de nuestro caso de estudio implica abordar al “estado en sus márgenes” (Das y Poole, 2007). En otras palabras, problematizar la acción del estado en

aquellos sitios que han sido históricamente fronterizos en términos geográficos, pero también políticos y económicos para la conformación de la estatalidad. En este sentido, como venimos viendo, la particularidad de nuestro caso de estudio implica adentrarnos en las complejidades que tuvo el estado argentino para hacer presente sus estructuras en un sitio que le fue, hasta las primeras décadas del siglo XX, absolutamente ajeno tanto en términos físicos, como políticos, sociales y culturales. El rol preponderante que tuvieron los pobladores y sus propias estructuras sociales y colectivas existentes para el propio despliegue del estado en el área, resulta particularmente relevante.

En este contexto, si la arquitectura institucional permite visibilizar al estado actuando en los pueblos en diálogo con los actores locales, el análisis de la arquitectura doméstica resulta estimulante para entender el modo en el que las formas institucionales del estado han sido asumidas, negociadas y discutidas desde las decisiones que toman esos mismos actores locales en la construcción de sus casas. Así, las arquitecturas domésticas, se constituyen como instancias claves a ser observadas a la luz del problema de esta tesis. Como ha planteado Bourdieu,

“El espacio habitado -y en primer lugar la casa- es el lugar privilegiado de la objetivación de los esquemas generadores (...) ese sistema de clasificación hecho cosa inculca y refuerza continuamente los principios de la clasificación constitutiva de la arbitrariedad cultural” (2007:124).

Por lo tanto, las ideas que atraviesan tanto sus procesos de producción como de su clasificación definen un ámbito privilegiado para poder pensar en el modo que viven las *familias* y reconocer las acciones a través de las cuales las personas, a través de la materialidad, se definen como sujetos ante el estado. Evidentemente, a la luz de lo observado en el Capítulo 3, no analizaremos las casas de los pastores o las de los mineros o comerciantes como si se tratase de construcciones aisladas que definen materialidades diferenciadas. Por el contrario, se tratará de problematizar desde el análisis de la conformación espacial, los materiales, técnicas y estéticas de las casas en el pueblo, como estas diferentes prácticas coexisten y son operadas por los actores locales en su definición ante el estado. Vale decir, no se trata de una correspondencia entre unidades sociales y materiales cerradas, sino más bien del modo en el que relaciones y sentidos complejos (e incluso divergentes) se entrelazan, en términos de Massey (2004), en la construcción de una espacialidad singular.

Metodología y estrategias de análisis

Las dos partes de este capítulo se construyen a partir de la articulación de distintas estrategias metodológicas que permitieron problematizar diferentes aspectos de la materialidad del pueblo de Coranzulí en un sentido diacrónico. Así, buscaremos relacionar, de un modo constante, el análisis de fuentes documentales escritas y gráficas de distintas características, con la descripción densa producida a partir del registro etnográfico. Como articulación de ambas instancias, una buena parte del capítulo se apoya en los relevamientos técnicos que realizamos sobre la arquitectura del pueblo durante el trabajo de campo, los que serán expuestos mediante tablas, mapas y fotografías. A continuación, explicitaremos las actividades realizadas en relación con cada tipo de registro.

(1) Análisis de fuentes escritas inéditas y editas. Retomaremos algunos de los diferentes corpus documentales que venimos analizando en los precedentes. En primer lugar, nos volveremos a referir a las correspondencias entre el Poder Ejecutivo Nacional y las autoridades de la Gobernación de Los Andes mantenidas entre 1900 y 1943¹. Por otra parte, recurriremos a la documentación relativa a ordenanzas, permisos de construcción y lotes y otras disposiciones locales que forman parte de la documentación analizada en la Comisión Municipal de Coranzulí, la cual se extiende desde la década de 1970 a la actualidad. Este segundo conjunto de fuentes nos permitirá abordar aquellas acciones producidas por el estado en la escala local, sobre las cuales tanto sus agentes como los pobladores locales operan desde sus acciones y dinámicas diarias en la vida cotidiana del pueblo. Finalmente, recuperaremos algunos de los escritos locales realizados por los maestros en el Libro Histórico de la Escuela, los que dan cuenta de la progresión del desarrollo de la forma urbana del pueblo y su arquitectura a partir de las impresiones y registros diarios de los maestros que allí estuvieron. Finalmente, en relación con las fuentes editas, volveremos sobre algunos de los relatos producidos por los viajeros que durante las primeras décadas del siglo XX recorrieron Los Andes, especialmente los de su Primer Gobernador el Gral. Daniel Cerri, el único de ellos que visitó Coranzulí.

(2) Análisis de fotografías históricas. En ambas partes de este capítulo trabajaremos con el análisis de fotos históricas a las que hemos tenido acceso a lo largo de la investigación. Los tres conjuntos principales de fotografías de Coranzulí que poseemos provienen del Archivo Fotográfico del Centro de Documentación de Arquitectura Latinoamericana (CEDODAL). El

¹ Citas en los Libros Copiadores del Territorio Nacional de Los Andes (AGN, SH III).

primero pertenece al Gral. Daniel Cerri y fue tomado en 1900, durante su primer recorrido por los pueblos del Territorio de Los Andes como Gobernador. Estas fotografías acompañan, entonces, aquellas descripciones que analizamos en el Capítulo 2. El segundo conjunto compone las imágenes publicadas en 1942 por la Academia Nacional de Bellas Artes. Este registro fotográfico fue realizado por el fotógrafo Hans Mann para la colección titulada “Documentos de Arte Argentino” iniciada por dicho organismo en 1939. Se trata de una colección de 22 tomos que recopilaron imágenes tomadas en diferentes pueblos del noroeste de la Argentina, enfocados en su arquitectura y sus productos artístico-culturales. Las imágenes correspondientes a Coranzulí se encuentran en el Cuaderno Ilbis “Ramificaciones del Camino de la Quebrada de Humahuaca y del Camino de los Incas”. Finalmente, el tercer conjunto se conforma con las fotografías inéditas del arquitecto Federico Ortiz, tomadas en 1970 y localizadas en el Archivo del CEDODAL. Estos registros históricos fueron complementados con fotografías propias tomadas a lo largo de las campañas realizadas entre 2012 y 2016.

(3) Análisis de información estadística. Se recuperará la información propiciada por los Censos históricos observados en el Capítulo 2 y se hará especial énfasis en los datos relativos a las últimas tres décadas. Para ello utilizaremos la información de los Censos Nacionales de Población y Vivienda de 1991, 2001 y 2010 (los dos últimos procesados con REDATAM) e interpelaremos esta información con los la obtenida a partir de las cédulas de registro de las rondas anuales de Atención Primaria a la Salud (APS) y aquellos propios, especialmente aquellos dedicados a la vivienda y a la ocupación del pueblo.

(4) Relevamientos técnicos y cartografías de elaboración propia. El trabajo sobre la materialidad realizado a través de fuentes de archivo se complementa con una descripción de sus características formales y técnicas actuales, realizados en dos instancias, (1) registro de campo y (2) procesamiento y análisis de datos en gabinete.

En una primera instancia nos ocupamos de la toma de fotografías seriadas, panorámicas y peatonales del pueblo¹. En algunos casos particulares, como los edificios de las instituciones o

¹ Con fotografías seriadas nos referimos a la toma sucesiva de imágenes a lo largo de un cierto recorrido, desde el mismo plano y distancia. Luego, estas pueden reconstruirse en función de obtener una vista longitudinal. Con respecto a las panorámicas, son aquellas fotografías tomadas desde puntos altos de la periferia del pueblo que procuran captar una imagen lo más completa posible de la extensión de su tejido urbano. Este punto de vista permite, además, distinguir parte de la conformación interna de las manzanas. Finalmente, las fotografías peatonales son aquellas tomadas desde el punto de vista de un observador parado desde la calle o desde el interior de un determinado espacio.

bien aquellas construcciones cuya trayectoria podía observarse a través de las fotografías históricas, se procuró tomar fotografías de detalle. Lo propio sucedió con las casas de las familias que hemos entrevistado o compartido actividades específicas en el trabajo de campo etnográfico, en algunas de las cuales hemos podido también tomar fotos interiores. Durante las doce estancias de campo se realizó un registro escrito de las características arquitectónicas de la totalidad de las 192 casas presentes en el pueblo de Coranzulí. Esto quiere decir que mediante la observación detallada y el registro en tablas se detectaron aquellos aspectos formales, materiales, técnicos y estéticos que conformaban sus fachadas, así como también se procuró, en los casos en los que esto fue posible, interpretar su conformación espacial interior. En los casos en los que hemos tenido acceso a las casas (15), estos datos fueron construidos mediante el relevamiento *in situ*. Donde esto no ha sido posible, se complementó la información ofrecida por las fotografías peatonales desde la calle con fotografías aéreas y perspectivas panorámicas.

La segunda instancia consistió en la sistematización y análisis de la información obtenida en el campo. En lo que respecta al análisis de la forma urbana (Parte I), las actividades realizadas consistieron en la elaboración de mapeos, en los que se procuró distinguir las características y límites del tejido, su forma, la presencia de llenos y vacíos, los espacios públicos y privados, así como también los usos del suelo existentes. Para su realización, se utilizaron tanto las fotografías panorámicas tomadas por nosotros como las imágenes satelitales de Google Earth, ambas redibujadas en el programa AutoCad y retocadas digitalmente. Sobre las arquitecturas, se llevó a cabo un análisis detallado de las fotografías tomadas, cuya información fue procesada de manera conjunta con los registros escritos sobre las características arquitectónicas de los edificios presentes en Coranzulí. En los casos de las familias entrevistadas, se recurrió al dibujo de planos y vistas de sus casas, redibujando en AutoCad a partir de los registros tipo croquis tomados en campo y de las fotografías. Los materiales producidos en esta instancia serán expuestos en la Parte II.

(5) Registros etnográficos. Finalmente, como mencionamos, analizar la forma urbana y la arquitectura como materialidades supone comprenderlas en su relación con la vida cotidiana de las personas. Para ello, hemos dedicado buena parte del trabajo etnográfico en Coranzulí a compartir con al menos 15 familias, distintas instancias de su vida cotidiana pudiendo acceder a sus casas en el pueblo y en 5 casos también a las del campo y en 3 de ellos también en otras

ciudades¹. En este marco, nuestra participación durante dos años consecutivos en la construcción de un Centro Cultural y Museo en el pueblo, para el cual se trabajó en la restauración de una casa histórica localizada en una de las esquinas de la actual plaza, funcionó como una instancia de intercambio y sociabilidad singular con los pobladores y las instituciones locales². Asimismo, participar de las tareas de construcción implicó una instancia de acercamiento privilegiada a la conformación de la materialidad.

Del mismo modo, la extensión del trabajo de campo a lo largo de doce campañas distribuidas en distintos momentos del año y durante cuatro años, fue la estrategia metodológica empleada para registrar con la mayor diversidad y del modo más completo posible las prácticas de las personas en su relación con las arquitecturas y la forma urbana de Coranzulí, así como también reconocer los discursos, valoraciones, ideas e intereses que se construyen en estos a partir de conversaciones informales mantenidas con los pobladores y entrevistas no dirigidas. Como mencionamos en el Capítulo 3, si las entrevistas etnográficas (Guber, 2001) permitieron acceder a las historias de vida de las familias, también posibilitaron el acceso al conocimiento de la historia de sus casas y de otras arquitecturas del pueblo. En este marco, las fotografías históricas fueron también utilizadas en las entrevistas como herramientas de indagación funcionó como “disparador de memorias” (Harper, 2002) para reconstruir las ideas sobre la génesis del pueblo que se han ido elaborando desde la historia oral, tanto desde el plano individual como colectivo.

Por último, lejos de pensar en estos diferentes registros como aproximaciones escindidas de la realidad social, considerar su diversidad y la capacidad con la que, desde cada uno de estos podíamos interpelar a los otros, nos permitió dar cuenta de la complejidad de actores, procesos, ideas y conflictos que producen la materialidad de Coranzulí. En este mismo sentido, si volvemos a pensar en la noción de materialidad como concepto desde el cual podemos problematizar la conformación del pueblo como lugar, es necesario comprenderla en la clave relacional y dinámica en la cual distintos actores operan, muchas veces de un modo simultáneo, ideas, intereses y sentidos sobre sus propias vidas.

¹ Esto forma parte, específicamente, del problema abordado en el Capítulo 5.

² Como mencionamos en la Introducción General, este trabajo fue realizado bajo la dirección de la Dra. Rivet, a partir de un pedido particular de la Comunidad Aborigen “Río Grande de Coranzulí”. Durante la realización de las tareas constructivas y las actividades posteriores realizadas en el marco del Museo, se contó con la participación activa de la Comisión Municipal, el Centro Vecinal y las Escuelas Primaria y Secundaria de Coranzulí.

Tramas entrelazadas. Las materialidades desde la forma urbana.

Hemos afirmado en el Capítulo 1 que desde el campo académico han habido dos miradas, no excluyentes entre sí, sobre el rol que tienen los pueblos en el espacio andino: los pueblos como lugares de lo pastoril, de lo colectivo, y los pueblos como lugares de la estatalidad, como sitios de localización de las instituciones del estado, el comercio y los servicios públicos. El modo en el que estos significados han sido construidos en su dimensión espacial, se encuentra asociado a las descripciones que distintos autores realizaron sobre su forma urbana.

En este sentido, Arnold (1998) y Abercrombie (2006 [1998]) plantearon la conjunción que se ha dado en la forma urbana de los pueblos, entre las lógicas de ordenamiento urbano que surgieron de las políticas coloniales basadas en las reformas toledanas, y las andinas -a través de los cuales los pueblos habían sido capaces de dar cuenta de una organización social y material constituida a través de las relaciones constituidas en el campo-. Debemos retomar, a modo de ejemplo, aquellas referencias respecto de la agrupación de las casas en los pueblos andinos de acuerdo con su pertenencia a un cierto *ayllu* (Arnold, 1998; Abercrombie, 2006 [1998], entre otros), así como también lo registrado, en el contexto argentino, sobre los casos de Susques y Pastos Grandes. Para el primero, Tomasi (2011) propuso que las primeras casas en el pueblo, se ordenaron a ambos lados de la capilla -*norte* y *sur*-, de acuerdo con la *sección* a la que pertenecían las familias; para el segundo, Abeledo (2008) indicó que la organización de las casas en el pueblo se mantiene, aun al día de hoy, de acuerdo con las localización de las áreas de pasturas y de los derechos que cada una de las unidades domésticas posee sobre la vega.

Por otra parte, aquellos trabajos que hicieron foco en la ‘estatalidad’ de los pueblos, para el caso argentino, han considerado esta condición estrechamente asociada al despliegue del aparato institucional del estado nacional. Así, Rotondaro (1991) ha hecho una clasificación de los poblados y centros urbanos del área de Rinconada de acuerdo con su magnitud poblacional y con los tipos de servicios y edificios institucionales que albergan. De acuerdo a su criterio, los centros poblados pueden clasificarse según sean: conglomerados o pueblos. La condición mínima para ser conglomerado, es poseer una “organización física de manzanas y plaza central,

iglesia, puesto sanitario, policía, registro civil, escuela primaria, centro vecinal” (Rotondaro, 1991:72). Por otra parte, para ser pueblo, además del criterio físico, el autor considera que se debe tratar de sitios que “cumplen funciones administrativas, políticas, comerciales, festivas, de abastecimiento, y de oferta de empleo más relevantes de la cuenca. Entre 150 y 450 habitantes” (1991:72). Su categorización se aplica a Coranzulí, de acuerdo con el rol que este cumple en el sistema de asentamientos pastoriles y urbanos que lo circundan, como cabecera de una Comisión Municipal de la cual dependen otros conglomerados.

En las referencias citadas existen diferencias en cuanto a cuales son los aspectos reconocidos y valorados sobre la forma urbana de estos poblados, de acuerdo con la óptica de los diferentes trabajos. Así, aun con riesgos de caer en una cierta linealidad, podemos afirmar que, si desde la antropología y la etnografía se procuró exaltar la ‘andinidad’ de los pueblos, desde aquellos otros trabajos que se realizaron desde el campo de la arquitectura y el urbanismo, asociados a la búsqueda por el desarrollo urbano y social de las comunidades, fue, justamente, su condición estatal la que se destacó. Como articulación de estas dos perspectivas, aunque no exenta de una mirada dicotómica sobre la forma urbana de los pueblos, podemos destacar la descripción que Bolsi y Gutiérrez realizaron sobre la forma urbana de Susques:

“Parecería distinguirse en el poblado dos estadios o actitudes mentales frente a los criterios de agrupamiento. Uno inicial en torno a la Iglesia muestra la espontaneidad de la concentración, con callejuelas de diversa dimensión, de ejes quebrados e inclusive cortados. Otro, inducido por el eje organizador se evidencia en una edificación menos flexible cuya densidad se va espaciando hasta parecer casi diseminada al marcar el camino de acceso desde Cobres. Se podrían reconocer así las peculiaridades de una espontaneidad popular y del crecimiento orgánico ‘oficial’ en una etapa posterior” (1974:23 -el subrayado es nuestro-).

Como se advierte, los autores decodifican esas diferencias en el tejido urbano del pueblo como estadios sucesivos de una progresión evolutiva que llevaría a ‘ordenar’ el poblado. Consideramos conveniente revisar la idea sobre este aparente doble ordenamiento planteada en términos sucesivos y evolutivos. Del mismo modo, podemos discutir la idea de la “espontaneidad popular” como motor generador de ese primer tejido y preguntarnos acerca de qué otros ‘órdenes’ han estado operando en los pueblos históricamente, los que no pueden ser decodificados desde la tradición disciplinar del urbanismo o de las políticas públicas. Esta será la premisa que organizará el argumento de esta primera parte.

A continuación, describiremos las características de la forma urbana de Coranzulí comprendiendo la relación entre sus diferentes sentidos y lógicas en clave de tensiones, y también conflictos, que se expresan en la forma urbana del pueblo.

Para ello, analizaremos la trayectoria de la forma urbana de Coranzulí a través de su caracterización en cuatro momentos del siglo XX hasta la actualidad. Luego, problematizaremos este proceso a partir de dos conceptos que atraviesan de modo transversal estos cuatro momentos: las ‘ideas del orden’ y la noción de ‘centralidad’. En ambos, procuraremos dar cuenta de la interacción entre agentes estatales y locales en la producción del espacio.

La forma urbana de Coranzulí en el tiempo

Recurriremos a distintos registros documentales, gráficos y escritos, para comprender las dinámicas experimentadas por la forma urbana del pueblo de Coranzulí a lo largo de los siglos XX y XXI. Estos registros son: fotografías históricas y actuales, dibujos elaborados por actores locales y agentes estatales, información estadística proveniente de los diferentes relevamientos poblacionales llevados a cabo a nivel nacional y local, y registros documentales escritos, provenientes de las Memorias del Ministerio del Interior y del Libro Histórico de la Escuela de Coranzulí.

Para este análisis, definimos cuatro momentos, a partir del cruce entre estas diferentes fuentes documentales y en el marco de los procesos políticos y económicos en los que estuvo inmerso Coranzulí a lo largo del tiempo (ver Capítulo 2):

1. La anexión a la Argentina -1900-.
2. Disolución del Territorio Nacional de Los Andes -1943-.
3. Creación de Coranzulí como Comisión Municipal de Jujuy -1969-.
4. Actualidad.

Como se observa, los criterios de definición de los tres primeros momentos estuvieron dados por la intención de comprender las dinámicas experimentadas por la forma urbana del pueblo de Coranzulí en el marco de procesos que se dieron en una escala mayor y que sin dudas han tenido incidencia en la construcción de las materialidades locales, a la luz de la relación entre los pastores y el estado. El cuarto momento, sin embargo, no puede comprenderse del mismo

modo que los anteriores, ya que su definición se basó en nuestra intervención en el pueblo, en el marco de la investigación realizada y nuestro interés por dar cuenta de sus características y dinámicas actuales.

La anexión a la Argentina

En 1900 fue creado el Territorio de Los Andes y ese mismo año fue dividido en sus tres departamentos. Coranzulí pasó a formar parte del departamento de Susques. Para dicho momento, Coranzulí era un núcleo urbano de reducidas dimensiones, caracterizado por la presencia de la capilla y unas pocas construcciones a su alrededor (Figura 4.1).

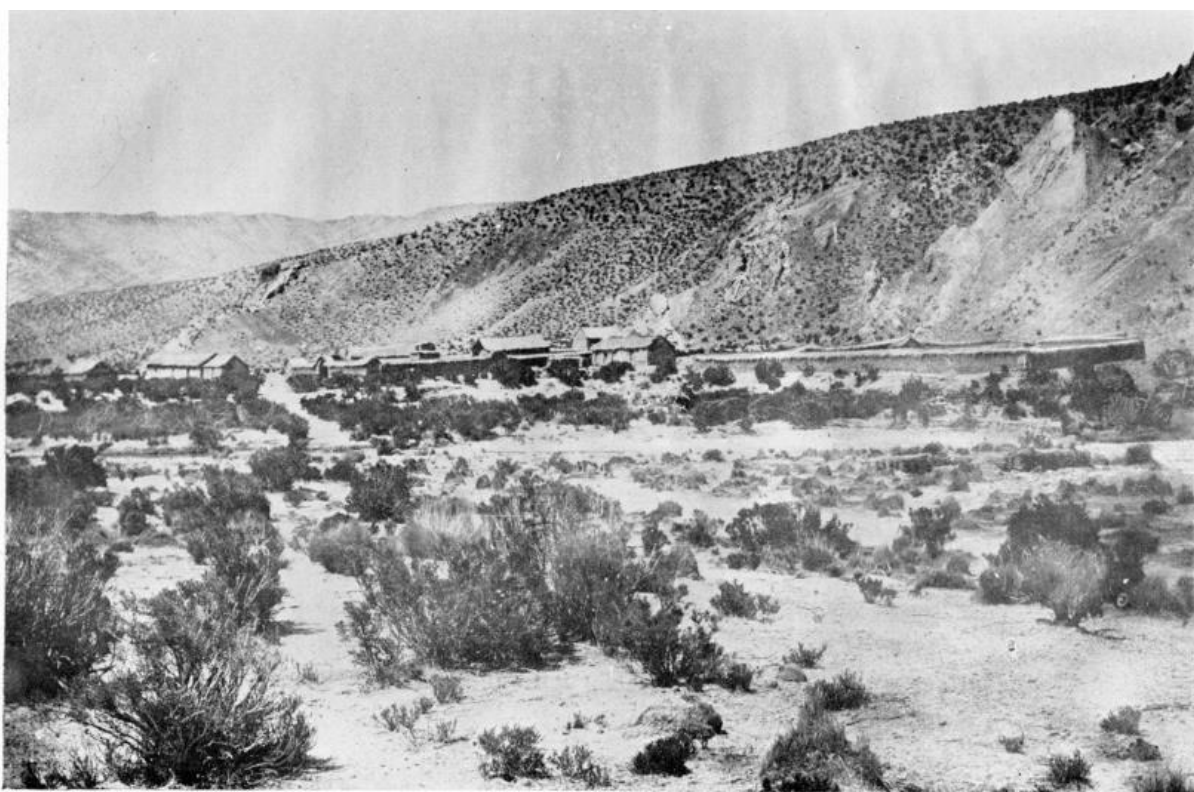


Figura 4.1. Coranzulí en 1900 (Fuente: Fotografía del Gral. Daniel Cerri, 1993 [1903]).

Descripción desde las fuentes gráficas

En la fotografía tomada por el Gral. Daniel Cerri en 1900, puede observarse el conjunto conformado por la capilla, el atrio y el cementerio. La capilla está constituida por un recinto único y rectangular. Su atrio es también rectangular y está delimitado por una tapia de altura media, dentro del cual se localiza el *mojón*¹ (Figura 4.2). El acceso al atrio está alineado con el

¹ Como veremos en la segunda parte de este Capítulo, los *mojones* han sido característicos de las capillas coloniales en gran parte del área andina (Gisbert y Mesa, 1985).

de la iglesia y ambos se orientan hacia el este. En las esquinas de su tapia circundante, se localizan cuatro capillas posas¹. El cementerio, asociado al atrio, se encuentra al norte del mismo. Es de un tamaño mayor y está delimitado por una tapia similar a la del atrio, también rectangular (Figura 4.2).

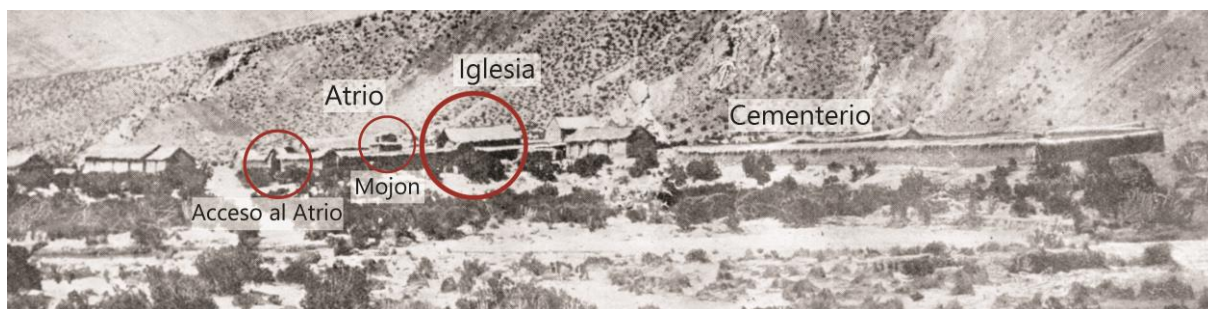


Figura 4.2. Recorte de la fotografía de Cerri con indicación de las construcciones descritas (Fuente: elaboración propia en base a Cerri, 1993 [1903]).

En torno a este conjunto se ordenan otras cuatro construcciones que podemos suponer son de uso doméstico, cada una de ellas constituida por un único recinto rectangular de piedra y adobe con una cubierta a dos aguas de *guaya*². Tres de estas se encuentran posicionadas en sentido norte-sur, quedando sus aberturas orientadas hacia el este, al igual que la iglesia. La restante construcción, localizada sobre la ladera del cerro de la Cruz, tiene, por el contrario, una orientación este-oeste y no se le observan aberturas. La conformación de los terrenos es difusa en tanto no parece haber límites entre el espacio que ocupa una y otra construcción. Se trata, únicamente, de recintos cerrados que no se articulan con un espacio exterior de uso doméstico.

Podemos observar la descripción de Coranzulí que realizó el propio Cerri (1900) acompañando la fotografía:

“El aspecto general de esta aldeíta, compuesta de ocho o diez ranchos alineados, con su buena capilla y cementerio, es bastante atrayente, pues forma un contraste lo colorado vivo de sus paredes con el verde de las vegas situadas al pie de aquel cerro (...) Los nativos, bolivianos puros, no habitan el caserío, estacionan en las vegas con sus rebaños de llamas, ovejas y cabras” (Cerri, 1993 [1903]:55).

¹ Conocidas también como ermitas, estas capillas son capillas semi-abiertas que, en general, se localizaban en las esquinas de los atrios en las iglesias americanas producidas durante la colonia.

² Con el nombre de *guaya*, se denomina a la técnica mediante la cual se realizan los techados de paja y barro. Volveremos sobre las especificidades de este material y su uso en la Parte II.

Esta descripción destaca la alineación de los “ranchos” que observamos en la fotografía, lo cual refuerza la idea de que no existía, para comienzos del siglo XX en Coranzulí, un ordenamiento en damero sino que la alineación de las casas se daba de modo perpendicular a la capilla, con sus aberturas hacia el este.

En este mismo contexto, en el año 1908, vale destacar una de las observaciones que Boman (1991 [1908]) registró para Susques. Se trata de la presencia de cuatro *calvarios* que designó como *apachetas*, localizados en los cuatro puntos cardinales del poblado. Si bien no contamos con la misma referencia para Coranzulí, la cercanía y las relaciones que existían, por entonces entre la población de ambos lugares, nos permite pensar que estos elementos se encontraban por entonces en ambos poblados¹. Profundizaremos sobre el rol simbólico-material que poseen estas estructuras más adelante, sin perjuicio de ello, debemos considerar aquí que se trata de elementos demarcatorios de los límites del poblado. Son las estructuras materiales que articulan, en clave pastoril, las espacialidades del campo y del pueblo.

Descripción desde la información estadística

Aun cuando ciertos elementos materiales hayan sido reconocidos en las primeras imágenes y descripciones de Coranzulí, en su visita, Cerri (1993 [1903]) afirmó que las personas de Coranzulí no “habitaban” allí. Es por ello que resulta importante analizar la información cuantitativa sobre la población con la que contamos para este momento.

Año	Total Territorio	Departamento Susques	Susques	Coranzulí	Fuente
1900	507	-	94	58	* Censo de Territorio Nacional de Los Andes. 1900. MI.
1901	1.149	671	521	150	* Carrasco (1901). Nota: Este es el único caso en el que Coranzulí aparece escindido del Departamento de Susques, como departamento independiente. Las poblaciones consignadas para cada caso no corresponden solamente a los poblados de Susques y Coranzulí sino también a otros caseríos que fueron asignados, respectivamente a cada uno de los departamentos. Tomado de: Benedetti (2005).
1912	2.348	855	318	211	* Censo de Población de Territorios Nacionales de 1912. MI.
1920	2.539	1.025	259	224	*Censo de Territorios Nacionales 1920. MI.

Tabla 4.1. Datos poblacionales de relevamientos realizados entre 1900 y 1920 en el Territorio Nacional de Los Andes. (Fuente: elaboración propia a partir de las fuentes consignadas).

¹ Los *calvarios* pueden observarse en la forma urbana actual del pueblo de Coranzulí, tal como observaremos más adelante.

Como podemos observar en la Tabla 4.1, la población registrada tanto para el Territorio de Los Andes como para el departamento de Susques se ha ido incrementando progresivamente desde el primer relevamiento realizado el mismo año de su creación, al que podemos observar para 1920. Lo propio sucedió con los pueblos de Susques y Coranzulí, respectivamente. Resulta significativo destacar los datos de Susques en comparativa, en la medida que se trataba de la cabecera del departamento y era el poblado con la localización más cercana a Coranzulí dentro de la estructura político-administrativa de Los Andes. Si bien las dificultades de accesibilidad y comunicaciones se extendieron por todo el Territorio de Los Andes y especialmente en el Norte, debemos destacar que Susques era, por entonces, el caserío más poblado de la Gobernación (Cerri, 1993 [1903])¹.

Análisis de la forma urbana en el momento de la anexión

La forma urbana de Coranzulí en 1900 no puede ser comprendida dentro de las lógicas de ordenamiento urbano producidas en el marco de la administración colonial, ni en las republicanas. Se puede destacar que si bien las casas se encuentran circundando al conjunto de la iglesia y el cementerio, por lo que su organización no responde a un ordenamiento en damero como sí sucedía en los llamados “pueblos de indios” coloniales (Faberman y Boixadós, 2006).

Por el contrario, la alineación de las casas con sus aberturas hacia el este, reproduce la lógica registrada por Tomasi (2011) para los *domicilios* en el campo, cuyas puertas y ventanas preferentemente se encuentran orientadas hacia el este -al sol naciente-, al igual que la de la iglesia y su atrio. Asimismo, la lógica andina que asocia al conjunto de la iglesia con los *calvarios* y al *mojón* como centro y ejes ordenadores del pueblo, forman parte de una organización que articula estrechamente los espacios del pueblo y el del campo.

En otras palabras, la forma urbana de Coranzulí en el momento de la anexión no es un producto de la acción estatal sino que es la continuidad de una lógica espacial pastoril constituida en el campo y reproducida en el pueblo como lugar que forma parte de la espacialidad pastoril. De este modo, es necesario recordar la información registrada en los primeros censos en relación con lo visto en la fotografía y la descripción del pueblo, para notar que, evidentemente, se trató de un relevamiento de población que no vivía en el “caserío” de manera efectiva. Finalmente, las primeras acciones del estado en el poblado tuvieron que ver con el registro y clasificación

¹ No olvidemos de que Susques fue, durante el período colonial, un anexo de San Pedro de Atacama.

de su población mediante el dispositivo censal aun cuando no se tuviese un control efectivo sobre sus movilidades y los sitios donde las *familias* residían.

La disolución del Territorio Nacional de Los Andes

En 1943 el Territorio de Los Andes fue disuelto y el departamento de Susques incorporado a la provincia de Jujuy. Para entonces, el “caserío” que había sido registrado por Cerri (1993 [1903]) ya había sido constituido como un centro poblado con un número de casas bastante mayor, en el que funcionaban las instituciones territorianas, como la escuela primaria y la sub-comisaría (Figura 4.3.).



Figura 4.3. Coranzulí en 1942 (Fuente: Fotografía de Hans Mann, Academia Nacional de Bellas Artes).

Descripción desde las fuentes gráficas

Podemos notar una clara ruptura en la linealidad que las casas tenían en el momento anterior, por una multiplicidad de construcciones orientadas en sentido este-oeste y también norte-sur, configurando, en algunos casos, una construcción en forma de L. Así, la mayoría de estas casas ha dejado de estar compuesta por un único recinto, por lo que comienza a ser posible reconocer

su ordenamiento continuo configurando calles rectas y perpendiculares entre sí, a la vez que hacia el interior de las incipientes manzanas se observa la presencia de ciertos vacíos que, podemos pensar, se definirían como patios. Esto nos permite pensar en la relación entre los recintos cerrados y un espacio exterior de uso doméstico cuya delimitación manifiesta, finalmente, una incipiente conformación de terrenos.

Esto puede apreciarse de un modo más claro en un plano producido por un poblador local, cuya fecha de elaboración no es exacta, pero, debido a las características de la forma urbana del pueblo representada, podemos inferir que se corresponde con la década de 1940 (Figura 4.4).

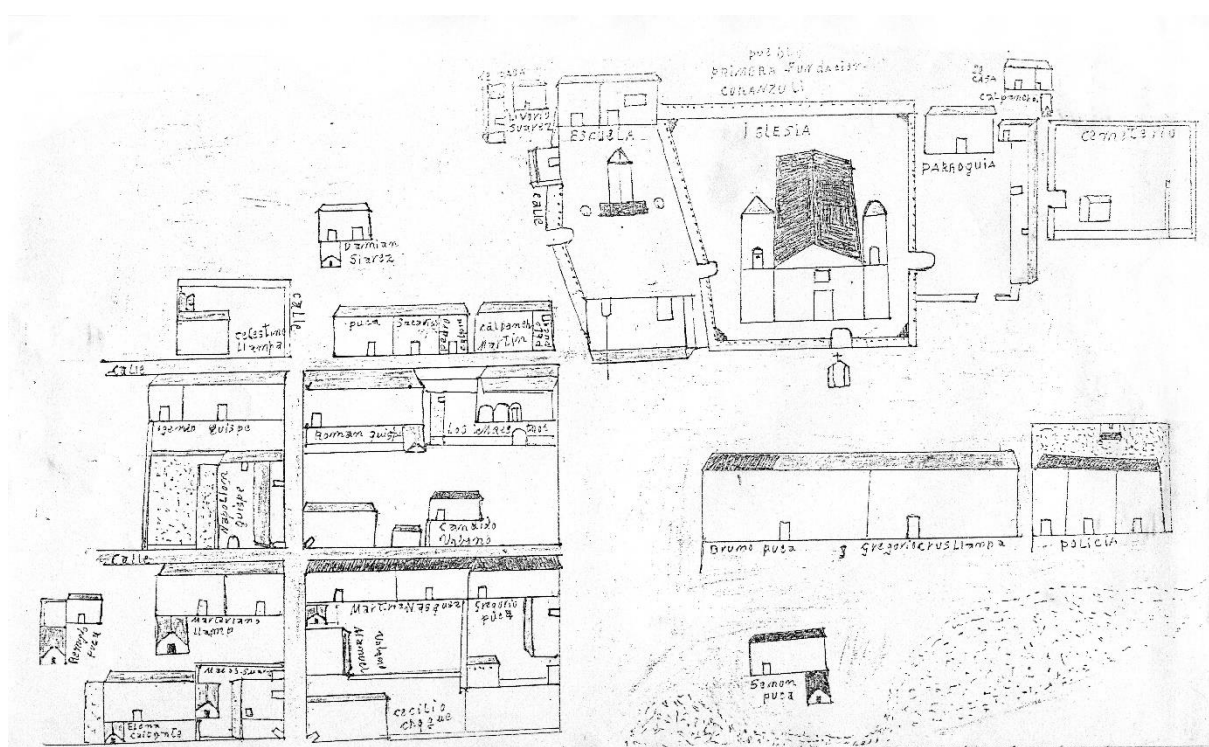


Figura 4.4. Dibujo de elaboración local de fecha aproximada 1940 (Fuente: documento entregado por un poblador a Carolina Rivet).

En esta representación, aparecen graficadas la iglesia, la parroquia¹, la escuela y una serie de casas, algunas ordenadas en manzanas y otras simplemente conformando hileras. En la representación de sus fachadas puede verse una única orientación al este, donde se localizan las aberturas y accesos. Por sobre el conjunto de la iglesia, se localizan las dos casas indicadas,

¹ No sabemos exactamente a que se refiere esta diferencia entre el edificio de la iglesia y la “parroquia”, aunque debido a la localización actual de las construcciones podemos pensar que esta segunda refiere a la casa parroquial y a los salones auxiliares a la iglesia.

respectivamente, como la 1º y la 2º casas de Coranzulí, cuyos propietarios son reconocidos como sus “fundadores”. Es decir que, para este momento, la iglesia ya no era el único edificio institucional¹ en el pueblo sino también la escuela y el destacamento policial. Estos se localizaban rodeando a la iglesia: la escuela, lindera a esta, hacia el sur y la policía, enfrentada al espacio abierto que se presenta a continuación del atrio, en el cual podemos observar que se localiza el *mojón*, que en el momento de la anexión estaba dentro de su tapia.

Son llamativos el trazo y la rigurosidad de la regla utilizada para construir las líneas que delimitan las construcciones y configuran manzanas en el dibujo, a diferencia de aquellos otros gráficos que observamos en el capítulo anterior elaborados para definir los límites de los pastoreos (ver Figura 3.2 y 3.5) y las casas localizadas en estos. La ortogonalidad perseguida para definir las manzanas y calles en el pueblo se corresponde con la representada en el dibujo, en el que se observa la localización de las construcciones sobre el perímetro de las manzanas, conformando frentes continuos entre estas. A su vez, en los encuentros en esquina se observa la introducción de la ochava.

Por otra parte, en lo que respecta a la conformación material de estas manzanas hacia su interior y en su relación con la calle, resulta llamativo que, en ciertos sectores donde las manzanas no se encuentran construidas aun, estén igualmente delimitadas en el dibujo, lo que podría dar cuenta de la presencia de un proyecto de forma urbana que existía en los sentidos de la población local, aun cuando este no se haya terminado de concretar aun desde el plano material del pueblo. En este sentido, podemos ver otras fotografías que permiten complejizar la representación del plano. A partir de estas, podemos notar que, desde el plano material, parra este momento los espacios dentro de las manzanas, así como en relación con el exterior de la calle, se definían de un modo más difuso (Figura 4.5).

¹ Como veremos en la Parte II, es a partir de este momento que la iglesia comienza a experimentar notables modificaciones en su arquitectura, hasta adquirir su forma actual.



Figura 4.5. Fotografías peatonales del pueblo de Coranzulí en 1942 (Fuente: Fotografía de Hans Mann, Academia Nacional de Bellas Artes).

Podemos retomar la información propiciada por el dibujo de elaboración local, para indagar acerca de las lógicas que estarían interviniendo en la progresiva división interna de las manzanas. Así, en dicha representación, se destaca una incipiente configuración de terrenos a partir de líneas rectas, que parecen estar representando la existencia de tapias o muros divisorios. Cada uno de estos terrenos delimitados contiene una casa que está asignada con nombre y apellido a un poblador. Entre estas, podemos ver que algunas de las casas que pertenecen a personas con un mismo apellido se encuentran localizadas dentro de los límites de un mismo terreno o bien en dos o más linderos (ver en Figura 4.18). Esto nos sugiere pensar que, mientras las casas fueron ampliándose e incorporando nuevos recintos, la conformación de los terrenos que estas ocupan en el pueblo pudo haberse ido organizando a través de la réplica de las lógicas de fusión y fisión de los *pastoreos* que observamos en el Capítulo 3 para el campo. Podemos dar cuenta, entonces, de dos alternativas para la progresiva conformación de terrenos en el pueblo: (1) el crecimiento de la casa se da en concordancia con la sucesión generacional de la familia, o bien (2) las construcciones se subdividen y conforman terrenos linderos cuyos propietarios poseen un mismo apellido (ver Figura 4.6).

Para una mejor comprensión de la primera alternativa, que consideramos central para comprender la definición de la forma urbana del pueblo y en particular, su crecimiento en el tiempo, debemos complementar esta información el registro etnográfico.

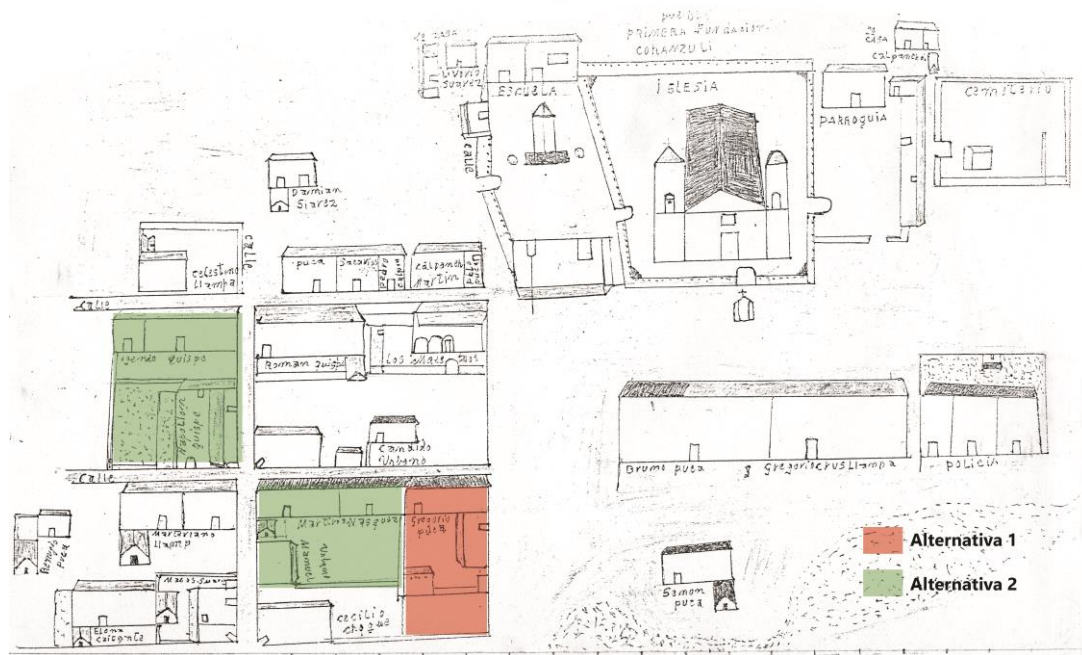


Figura 4.6. Dibujo de elaboración local de Coranzulí al momento de la disolución de Los Andes, indicando las alternativas para la conformación de terrenos señaladas en el texto (Fuente: elaboración propia en base a dibujo de elaboración local).

Descripción desde los registros etnográficos

El crecimiento de las construcciones que se evidencia en las fuentes gráficas conlleva a pensar en una mayor construcción de casas por parte de las *familias* de pastores, a la vez que podemos observar un crecimiento en las mismas a partir de la sumatoria de recintos y la incipiente configuración de patios. Reproduciremos a continuación un relato elaborado a partir de las notas registradas en nuestro diario de campo, sobre la progresión constructiva de la casa de Amalia¹, en el que se expresa la primera alternativa señalada respecto de la conformación de terrenos en el pueblo:

La casa de Amalia se compone de dos patios que se comunican entre sí en el centro de un lote prácticamente rectangular que posee dos frentes ‘cortos’, uno sobre la calle de la plaza y el otro sobre la avenida San Martín. Su lado largo se extiende sobre la calle perpendicular a éstas, con una superficie total de terreno total de unos 400m², que alcanza casi a la mitad de la manzana. Las primeras construcciones se localizaron sobre la actual calle de la plaza, conformando ochava. Una segunda etapa se corresponde al matrimonio entre Amalia y Arturo. Es a partir de la incorporación de la pareja a la casa que se adicionaron otra serie de construcciones que se localizaron en el lado opuesto de las primeras, lo que implicó una extensión del patio interior que culminó con la conformación de los dos patios observables al día de hoy.

¹ El relato que se presenta a continuación es una elaboración realizada a partir de las notas tomadas a lo largo de diferentes entrevistas y charlas informales que tuvimos con Amalia en febrero de 2014 y abril de 2014.

A partir de este relato podemos determinar que el crecimiento de la casa a partir de la adición sucesiva de recintos implicó el crecimiento del terreno que ocupa. Sin embargo, aun cuando el terreno no haya tenido límites predefinidos a la hora de iniciar la construcción, podemos reconocer una voluntad por cerrar el lote que se observa desde la primera etapa de la construcción, con los recintos localizados en la esquina, incluso conformando ochava (Figura 4.7).



Figura 4.7. Esquema de planta aproximado del crecimiento de la casa de Amalia y de la conformación de su lote en el pueblo (Fuente: elaboración propia).

Si nos detenemos en la representación de la casa de Amalia en el dibujo de elaboración local, podemos notar que, por el modo en el que esta casa es representada, el plano se corresponde con el momento constructivo que en la Figura 4.6 definimos como la primera etapa. La porción del terreno localizada en la parte inferior del dibujo se encontraba vacante entonces y es hacia donde, luego, se extendió la construcción de la casa de Amalia (Figura 4.8). Sin embargo, el límite que ya aparece representado en el dibujo sobre esta segunda porción del terreno, sugiere la idea de una progresión constructiva de la casa como proyecto.

Lo que evidencia la presencia del terreno vacío, pero delimitado en el plano, hacia donde luego se extendió la casa luego del matrimonio de Amalia es una incipiente tensión entre, por un lado, un búsqueda por una regularidad de las manzanas y por el otro, la progresión constructiva de

las casas y la conformación de terrenos como productos del crecimiento de las *familias* en el tiempo. En este marco, podemos recurrir a la información que nos propician las fuentes documentales escritas, para incorporar una tercera alternativa posible a la progresiva generación de terrenos en el pueblo.

Se trata de un documento de 1928¹, que corresponde a un pedimento de lotes realizado por dos pobladores de Coranzulí a las autoridades del Territorio de Los Andes. Este es el único registro que poseemos sobre este tipo de dinámicas para Coranzulí durante la primera mitad del siglo XX, por lo que no podemos determinar si se trató de una práctica extendida. Sin embargo, en el marco de la tensión entre el proyecto estatal y las dinámicas locales que observamos entre el plano de elaboración local y el registro etnográfico, nos resulta significativa su existencia en tanto es la primera referencia que tenemos sobre la definición de lotes. Esto nos permite dar cuenta del comienzo de otros mecanismos de construcción por parte de una *familia*, y por lo tanto de desarrollo de la forma urbana del pueblo, en los que el estado comienza a ocupar un papel preponderante.

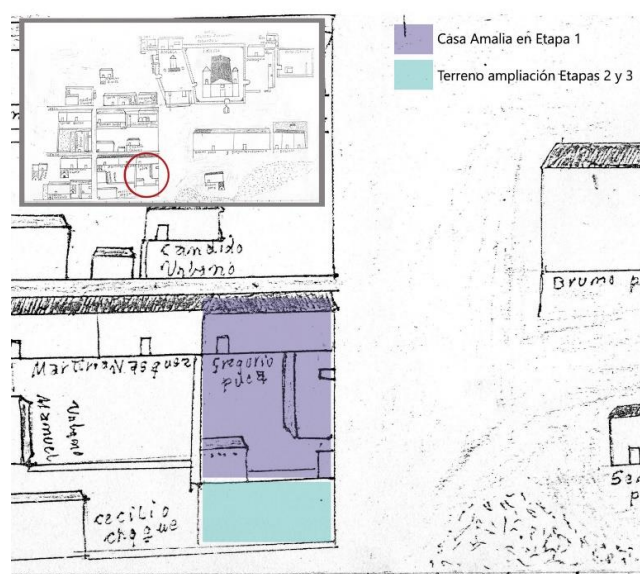


Figura 4.8. Fragmento del plano de elaboración local con la localización de la casa de Amalia en su primera etapa. Obsérvese el terreno baldío lindero donde posteriormente se expandió la construcción.

Sobre la izquierda superior, su localización en el dibujo original (Fuente: recorte de plano de elaboración local).

¹ AGN, SH III, signatura 85. Carta del Jefe de Policía de Susques al Gobernador del Territorio de Los Andes enviada el 19 de diciembre de 1928. Se trata de un pedido de “dos vecinos de Coranzulí” que solicitan lotes para la construcción de sus casas. El Documento fue emitido por el Sub-Comisario de Coranzulí y dirigido al Gobernador del Territorio Nacional de Los Andes.

Descripción desde la información estadística

Lamentablemente, los censos de población levantados en el Territorio durante este momento por parte de organismos nacionales, no publican información con agregación a nivel de localidades. Sin embargo, si contamos con un relevamiento realizado a nivel local por los maestros de la escuela primaria de Coranzulí (Tabla 4.2).

Año	Total Territorio/ Provincia	Departamento Susques	Susques	Coranzulí	Fuente
1940	-	-	-	285	* Libro Histórico de la Escuela N°362 "Héroes de Malvinas" de Coranzulí.
1947	6.442	1.450	-	-	*IV Censo Nacional de Población y Vivienda 1947. INDEC. Nota: Se suman para considerar la totalidad del Territorio ya disuelto para entonces (desde 1943) la suma de sus departamentos.
1960	241.462	1.738	-	-	*V Censo Nacional de Población y Vivienda 1947. INDEC.

Tabla 4.2. Datos poblacionales de relevamientos realizados entre 1940 y 1960 (Fuente: elaboración propia a partir de las fuentes citadas).

A partir de este conteo, podemos notar que no hubo un cambio significativo en comparación con la cantidad de población que había sido registrada por el Censo de Población de Territorios Nacionales en 1920. A propósito de ello, podemos observar a partir de lo registrado por los maestros en dicho libro las características del relevamiento realizado, dando cuenta que este no incluyó únicamente a la población que efectivamente residía en el pueblo, sino contempló a las *familias* que vivían en el campo, incluso en lugares distantes.

“Se procede a enviar sin pérdida de tiempo a recoger los datos pedidos en Cédulas Individuales a todas las personas que viven en lugares muy distantes y que suman decenas de kilómetros. Mientras tanto, en todos los días subsiguientes se continuará dicho trabajo en los que viven más o menos cerca...” (Mes de Noviembre de 1940).

De este modo, si el conteo incluyó a las *familias* en el campo y su resultado no dista del obtenido dos décadas antes, podemos pensar que, aun al momento de disolución del Territorio Nacional de Los Andes, la población de Coranzulí no vivía en el pueblo, incluso cuando gran parte de los niños ya estuviesen escolarizados y las instituciones y agentes del estado operaban en el área.

Análisis de la forma urbana en el momento de la disolución de Los Andes

El desarrollo que la forma urbana que Coranzulí presenta hacia 1943 resulta significativo como evidencia de la incidencia que tuvo la acción estatal. La organización que registramos para el momento de la anexión, como ‘réplica’ de las lógicas constituidas en el campo fue contundentemente transformada por una organización del tejido urbano en damero. Incluso, presenta elementos constitutivos de la ‘urbanidad’, como pueden ser los frentes lisos y las fachadas. Por otra parte, hemos observado que, de acuerdo al conteo poblacional realizado por los maestros, la población de Coranzulí no ha crecido, o al menos no lo ha hecho significativamente entre el 1900 y 1940, y que, de hecho, gran parte de las personas continuaban siendo censadas en el campo.

Ante esta aparente contradicción entre una población que permanece en el campo y el crecimiento del tejido urbano y sus construcciones, es que consideramos necesario atender al rol central que ha tenido el desarrollo de la forma urbana de Coranzulí como proceso a través del cual este se constituyó como pueblo ante el estado, incluso cuando las dinámicas de su población continuasen siendo disfuncionales para el propio estado y sus sistemas clasificatorios. En otras palabras, la existencia de un mayor número de casas en el pueblo y su un ordenamiento progresivo en manzanas rectangulares y calles, no implicó, necesariamente, el desarrollo de una vida permanente allí para las familias pero sí el lograr su visibilidad ante el estado. En este sentido, pudimos reconocer la articulación entre lógicas domésticas y familiares (asociadas al ordenamiento del campo y los *pastoreos*), y lógicas urbanas y colectivas (asociadas a las ideas sobre el orden que planteamos al comienzo) que han operado en simultáneo en la incipiente conformación de terrenos. Es interesante, entonces, como una idea estatal, asociada a la separación de los espacios públicos y parcelados, es redefinida en el contexto local con límites que, aunque no constituyan entidades fijas, son producidos desde las propias lógicas de propiedad de la tierra y de definición del espacio doméstico del pastoreo.

El notable desarrollo urbano que poseía Coranzulí para entonces, nos permite pensar que, a pesar de tratarse de un sitio considerado, por el propio estado, en una condición periférica en términos políticos y geográficos, los vínculos que su población tenía con otros centros urbanos, incluso por fuera de Los Andes (como Abra Pampa o Cochinoca) pudieron haber sido vías de contacto a través de las cuales se construyó, en la propia población local, una cierta ‘voluntad urbana’. En este sentido, podemos observar el desarrollo urbano que poseían sitios como Cochinoca, Abra Pampa e incluso La Quiaca -que ya formaban parte de la provincia de Jujuy-

, por un lado (Figura 4.9), y, por el otro, el desarrollo urbano del propio Susques, en Los Andes, para pensar la complejidad de las relaciones coranzuleñas (Figura 4.10).



Figura 4.9. Imágenes de Cochínoca en 1926 (arriba), de una calle de Abra Pampa en 1945 (abajo, izquierda) y una vista panorámica de La Quiaca en 1939 (abajo, derecha) (Fuente: Archivo General de la Nación. Departamento de Documentos Fotográficos).

Sin embargo, este proceso no se dio de un modo lineal. Lo que se observa entre las fotografías y en el dibujo de elaboración local sobre cómo se construían, efectivamente, los límites entre los espacios públicos y privados, es evidencia de ello. Mientras que esa ‘voluntad urbana’ se expresa en el dibujo elaborado localmente, en el cual los límites de las manzanas fueron representados aun en los sitios donde no se hallan construcciones, las fotografías peatonales de la Figura 4.5 nos permiten ver que esos límites no se constituían de un modo tan taxativo en la realidad del pueblo.

Del mismo modo que recién planteamos una aparente contradicción entre el crecimiento material del pueblo y su real posicionamiento como sitio de residencia para los pastores, aquí podemos pensar en las conflictividades inherentes a los procesos de construcción material de esa forma urbana, y los intereses que el estado y los propios pobladores ejercían sobre ella.

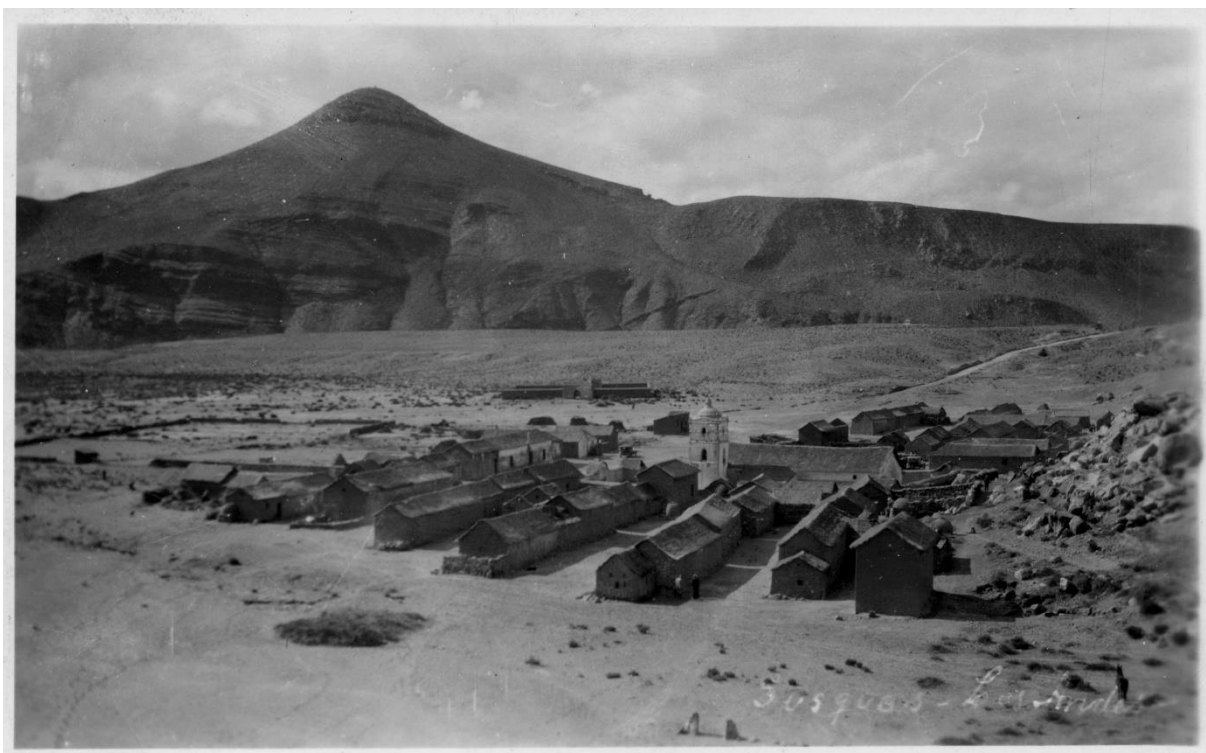


Figura 4.10. Tarjeta postal de Susques en 1930. Se observa la persistencia de una linealidad en el ordenamiento de las construcciones propio de la lógica observada en Coranzulí al momento de la anexión, que se diferencia del desarrollo en damero registrado para este segundo momento (Fuente: tomado de Tomasi, 2011).

La creación de Coranzulí como Comisión Municipal de la provincia de Jujuy

Ha sido entre las décadas de 1960 y 1970 que Coranzulí se incorporó de manera efectiva a las estructuras político-administrativas provinciales. El suceso más significativo en este sentido ha sido la creación de las Comisiones Municipales de Coranzulí y Susques en 1969. Podemos observar, para entonces, una contundente delimitación de manzanas en toda la extensión del pueblo, con un incremento notable en la densidad de las construcciones respecto del momento anterior y, también, evidencia los inicios de un llamativo cambio técnico-constructivo en las arquitecturas. Las ochavas y frentes continuos que aparecieron de modo incipiente en los registros gráficos correspondientes al momento de la disolución de Los Andes, se notan ahora, de un modo mucho más claro (Figura 4.11).



Figura 4.11. Coranzulí en 1970 (Fuente: Fotografía inédita de Federico Ortiz -CEDODAL-).

Descripción desde las fuentes gráficas

Las manzanas aparecen de un modo consolidado prácticamente en sus cuatro lados. Los límites entre el espacio exterior (la calle) y los interiores de las construcciones (los patios) se distinguen de un modo más definido que en la década de 1940. Esta diferenciación, permite reconocer los trazados de las calles cuyos cruces se delimitan a partir de la presencia de esquinas, algunas de ellas en ochava. En particular, esta forma urbana se observa en las manzanas que se han densificado más tardíamente, localizadas hacia el sur, mientras que en lo que correspondería al “tejido fundacional”, que había sido representado en el dibujo de la Figura 4.4, sobre la ladera del Cerro de La Cruz, mantuvo una conformación más irregular. Esta diferenciación puede reconocerse en las fotografías de la Figura 4.12.

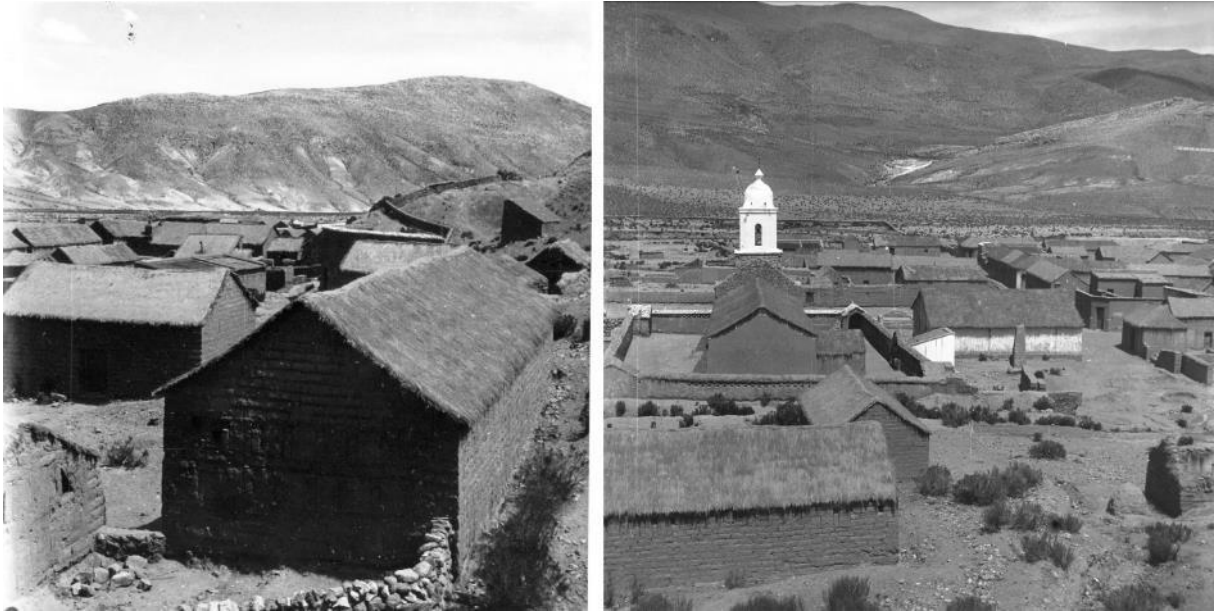


Figura 4.12. Fotografías peatonales de Coranzulí. (izq.) se observa el tejido irregular de las primeras construcciones detrás de la iglesia, sobre la ladera del Cerro de La Cruz y (der.) toma posterior de la iglesia desde la que se puede ver el mayor desarrollo de manzanas en el tejido urbano del pueblo (Fuente: fotografías de Federico Ortiz, 1970 -CEDODAL-).

Al oeste de la iglesia, sobre la ladera del cerro, se encuentran algunas construcciones que conservan un ordenamiento irregular en relación con la direccionalidad ortogonal imperante en el resto del trazado. Lo propio ocurre con las construcciones localizadas frente al espacio abierto localizado frente al atrio, que conservan la linealidad registrada para el momento de la anexión (Figura 4.13).

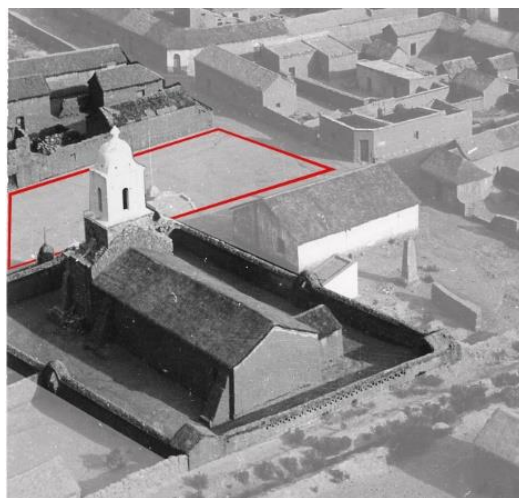


Figura 4.13. Recorte de la imagen de Ortiz (1970) destacando el edificio de la iglesia y la hilera de casas en diagonal enfrentadas a este. En rojo el espacio vacío con el mojón que aún no está conformado como plaza (Fuente: elaboración propia sobre fotografía de Ortiz, 1970).

En la diferencia entre estos dos esquemas de ordenamiento del tejido, podemos observar la presencia de diferentes lógicas de conformación de terrenos. La primera se corresponde con las alternativas de fusión y fisión observadas para el momento de la disolución de Los Andes. La segunda es la que se introdujo a partir de la creación de la Comisión Municipal en 1969. A partir de entonces, este ha sido este organismo estatal de orden local el que comenzó a regular la ocupación de los terrenos y las lógicas de tenencia de la tierra definiendo la figura del lote: una porción de la manzana limitada previamente, dentro de la cual se inscribe la casa de una familia. El mecanismo para la obtención de lotes para la construcción por parte de las familias es regulado por la Comisión Municipal y se mantiene hasta el día de hoy. Esto se realiza mediante nota escrita.

Descripción desde las fuentes escritas

Como vimos en el Capítulo 2, las tierras de la Puna de Atacama fueron declaradas fiscales desde la creación de Los Andes y esa condición prevalece aun hoy de manera generalizada. En este sentido, mientras que las disputas por la condición de propiedad de la tierra que iniciaron sus históricos pobladores, ya sea de modo individual o comunitario ante el estado, estuvieron asociadas a los *pastoreos* en el campo, la condición fiscal del pueblo ha sido sostenida y no fue objeto de disputa política. La adjudicación de lotes en el pueblo a las *familias* por parte de la Comisión Municipal se da de manera gratuita, pero su condición propietaria continúa siendo fiscal, aun cuando el nombre del adjudicatario esté asentado en el catastro local. En este sentido, una vez que un lote tiene una casa construida, la cuestión se complejiza, debido a que existe allí una doble condición de propiedad: la casa es de la *familia*, y el lote sigue siendo fiscal. Para este momento, sin embargo, sólo hemos encontrado un solo pedido ‘oficial’ de lote, en 1976, pocos años después de que se conformara la Comisión Municipal.

Las Resoluciones Municipales en las que se registra el otorgamiento de los lotes son cédulas pre elaboradas por la propia Comisión Municipal. Estas son completadas, en cada caso, con los datos de los pobladores adjudicatarios y la localización del lote en cuestión. Es interesante señalar que, dentro del texto que forma parte de la cédula pre elaborada, se exponen algunas ideas centrales sobre los sentidos por los cuales funciona este esquema, en los que las agencias estatales y los actores locales dialogan:

“es menester de la Comuna contemplar este tipo de peticiones por tratarse de lotes baldíos dentro del ejido Urbano del Pueblo, para de esta manera facilitar a los futuros Pobladores, contar con

una vivienda, facilitando su arraigo en la zona, evitando de esa forma el despoblamiento en el que se encuentra sumida la Puna toda”¹

A partir de este fragmento, podemos notar que este sistema de adjudicación de lotes en el pueblo se constituyó en función de la histórica voluntad del estado de que los pastores se asienten en los pueblos. Sin embargo, este interés está operando aquí en un contexto diferente al planteado para el momento de la anexión. El ‘despoblamiento’ al que refieren estas cédulas se encuentra asociado no sólo a la actividad pastoril en el campo sino también a la ausencia de la población en el pueblo asociada a los desplazamientos laborales implicados en la actividad minera o al trabajo asalariado, y también a aquellas dinámicas más cotidianas como la compra de mercadería para el comercio o los viajes por la atención médica o bancaria². Debemos considerar, en este sentido, que es en la década de 1970 que la población local se incorporó, significativamente, a las economías capitalistas del área y a los mercados laborales y redes de comercio provinciales.

Lamentablemente, no poseemos información específica para analizar, en términos cuantitativos, las dinámicas poblacionales de Coranzulí en este momento, por lo que no podemos saber si ha habido un crecimiento poblacional en este marco. Sin embargo, sí podemos saber que se trató de un contexto en el cual la población adquiere mayor estabilidad en el pueblo, asociada a las transformaciones administrativas, y económico-laborales mencionadas. En cuanto a las características morfológicas del tejido, se pueden observar, a diferencia del período anterior, algunos edificios que se destacan sobre el resto por su forma o por su estética. Al igual que sucede con la iglesia, otros edificios se distinguen entre el resto de las construcciones por su color blanco. Dentro de estas, podemos reconocer al edificio actual de la escuela, en proceso de construcción en lo que para entonces era el extremo sur del tejido del pueblo (Figura 4.14).

¹ Fragmento de la Cédula Oficial de pedido y entrega de lotes, Comisión Municipal de Coranzulí. Ejemplo tomado de la Resolución Municipal N° 012/1995.

² Sobre estas cuestiones nos explayaremos en el Capítulo 5, Parte II.

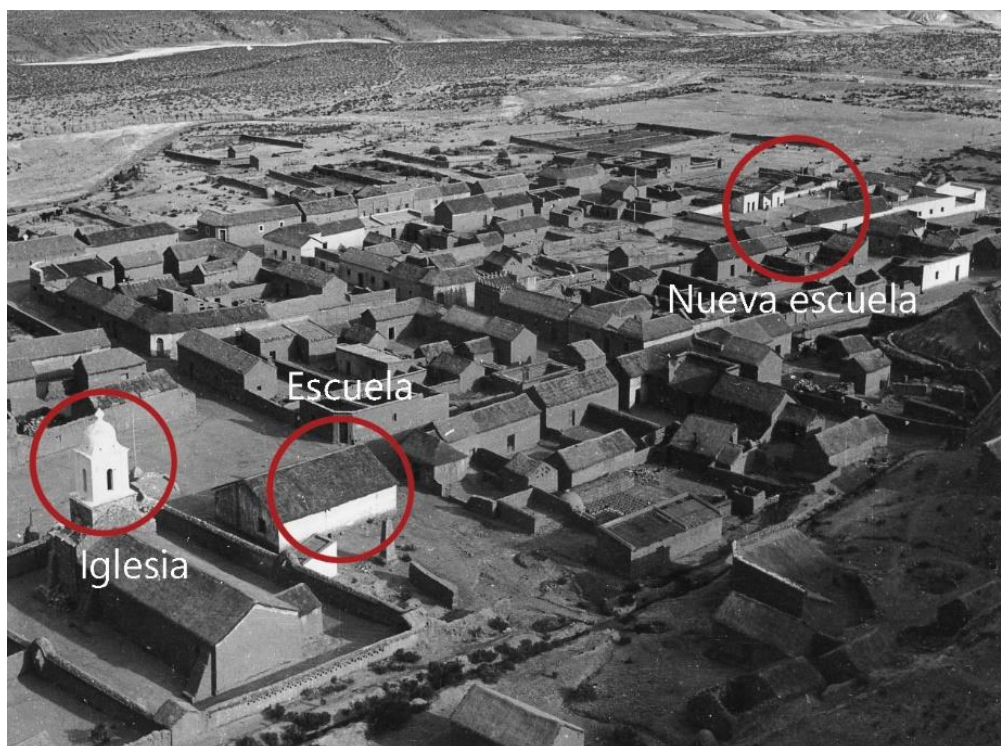


Figura 4.14. Recorte de la fotografía tomada por Ortiz en 1970, con indicación de los edificios institucionales (Fuente: elaboración propia sobre fotografía de Ortiz, 1970 -CEDODAL-).

Análisis de la forma urbana en el momento de la creación de la Comisión Municipal

Coranzulí adquirió, en 1969, el carácter de sede de su propia Comisión Municipal. Ese mismo año se conformaron, también, la Comisión Municipal de Susques y poco después la de Catua. La década de 1970 se define como un momento de significativas transformaciones político-administrativas para los poblados del departamento de Susques. La intensidad de los mercados laborales mineros y la expansión del comercio aparecen mucho más claramente en la vida cotidiana de los pueblos, intensificando el desarrollo de las “actividades urbanas” (Tomasi, 2011). Como han descripto Merlino y Rabey (1978) en su visita a Coranzulí:

“La casi totalidad de los varones jóvenes trabajan en Mina Pirquitas, con excepción de los pocos funcionarios y empleados públicos (...) Desde el punto de vista comercial, Coranzulí actúa como un centro concentrador de mercaderías. En efecto, hay tres comercios acopiadores con vehículos propios que compran lana a los pastores de la zona y la venden en Abra Pampa, en Salta y hasta en Tucumán” (1978:60).

Esto nos permite inferir que había una mayor permanencia de las personas en el pueblo que estaría en línea con la trama urbana a partir de la densificación de las manzanas. Asimismo, la consolidación de los frentes continuos entre construcciones y la definitiva incorporación de la

ochava como elemento constitutivo del tejido, son dos elementos centrales que permiten concebir al pueblo de Coranzulí como un ‘centro urbano’.

De este modo, la creación de la Comisión Municipal en Coranzulí trajo aparejado cambios sustantivos: (1) en sus relaciones político-administrativas con otros centros urbanos de la provincia y con el propio poder político provincial y (2) en las actividades laborales de las personas y las dinámicas dentro del pueblo. La forma urbana del pueblo da cuenta de estas transformaciones de modo articulado, en tanto lo constituye como un sitio de visibilidad estatal, con una forma urbana que puede ser decodificada dentro de las lógicas de sus agentes y, que, por lo tanto, posee una organización formal y simbólica diferente a la del campo.

La actualidad

En la actualidad, Coranzulí es un centro urbano que ha experimentado una significativa expansión en su tejido, a través de la cual se consolidó una forma urbana en damero dentro de la cual se distinguen, de un modo claro, edificios institucionales y espacios de uso público que evidencian la conformación efectiva de una forma urbana asociada a los intereses y proyectos estatales (Figura 4.15).



Figura 4.15. Panorámica de Coranzulí en 2014 (Fuente: fotografía propia).

Descripción desde las fuentes gráficas

Se observa una notable expansión del tejido urbano de Coranzulí hacia el sur, en relación con los momentos anteriores. Esta consiste en 10 manzanas, aunque no es regular en su extensión, ya que varía de acuerdo con las características del terreno, definidas por la dirección del cauce del Río Coranzulí y por el eje constituido por la avenida San Martín, que se extiende de norte a sur del tejido urbano del pueblo. La notable expansión hacia el sur experimentada por el tejido

condujo a que este supere el límite establecido por el calvario localizado en dicho punto cardinal, el cual se encuentre derruido al día de hoy¹.

Debido a la orientación del cauce del río, en el extremo sur del tejido, el pueblo posee una extensión este-oeste de sólo una manzana. Dicho sector se caracteriza por la presencia de una morfología singular: la que generó el primer plan de viviendas construido de forma directa por el estado a fines de la década de 1990, integrado por un total de cuatro viviendas organizadas de a pares. Aunque en la actualidad dichas viviendas se encuentran, en su mayoría, modificadas por sus habitantes, su morfología continúa distinguiéndose del resto del tejido, debido a su posicionamiento en el centro del terreno y su color blanco.

Por su parte, mientras que la expansión del tejido hacia el sur es la más significativa en términos de la continuidad del tejido urbano, podemos observar también un loteo incipiente “La Banda”. Este no encuentra continuidad con el resto del tejido del pueblo ya que se localiza hacia el este, sobre el otro margen del Río Coranzulí. Se encuentra escasamente construido y en él no logran distinguirse de un modo claro manzanas y calles. Sin embargo, estas sí aparecen definidas en un plano elaborado por el Destacamento Policial local (Figura 4.16). Al mismo tiempo que se destacan en ese mismo sector, el edificio proyectado (y aun no construido) de la escuela secundaria, el nuevo cementerio y la cancha de fútbol.

Podemos destacar, también en este registro, el eje de la Avenida San Martín que se extiende en sentido norte-sur. Asimismo, se observa hacia el oeste del pueblo, sobre el Cerro de la Cruz, una indefinición en el dibujo: no registra las manzanas y construcciones que se localizan ‘irregularmente’ sobre la ladera. Al comprar este plano con el dibujo de elaboración local que de la Figura 4.6, correspondiente al momento de la disolución de Los Andes, observamos que lo destacado en aquí son los edificios de uso público, mientras que las manzanas aparecen en blanco, sin detalle de las casas construidas, lo que sí sucedía en el registro anterior.

¹ Volveremos sobre esto hacia el final de esta primera parte.

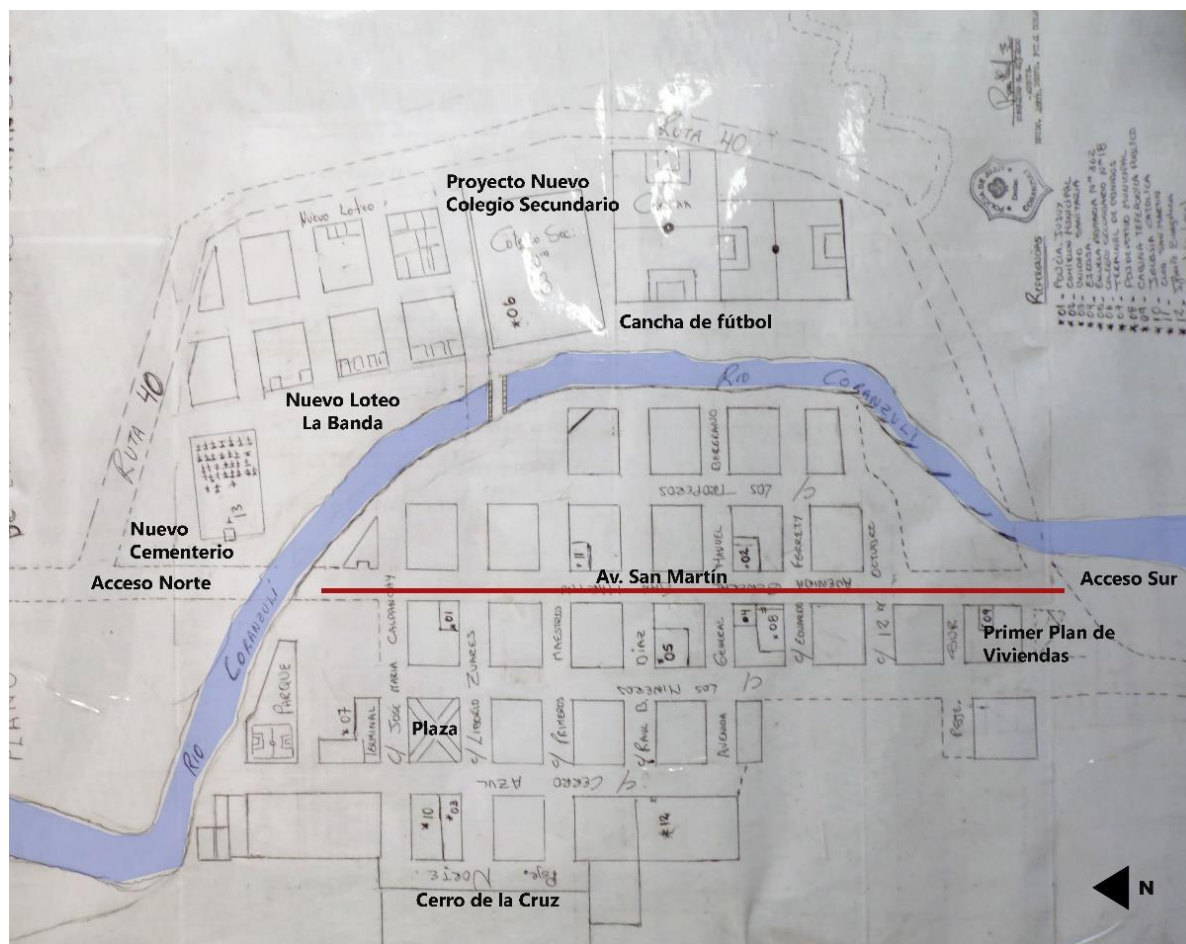
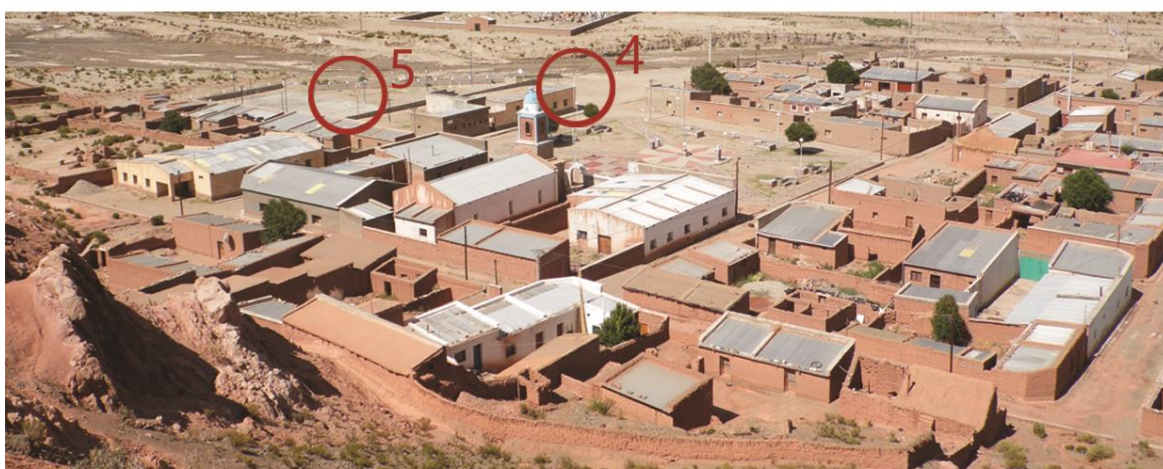


Figura 4.16. Plano de Coranzulí elaborado por el Destacamento Policial en 2013 con agregados en color y referencias propias sobre lo citado en el texto (Fuente: Destacamento Policial Coranzulí).

Si nos enfocamos en la morfología del tejido, a partir de las imágenes de la Figura 4.17, podemos observar de un modo más detallado la forma urbana del pueblo en los distintos sectores. En la Figura 4.17a, sobre el sector sur, se localizan las casas más nuevas con frentes continuos hacia la calle, y espacios abiertos (patios) hacia el interior de las manzanas, así como también se destacan los edificios actuales de la escuela primaria (1), la comisión municipal (2) y el polideportivo (3).



a



b



c

Figura 4.17. Panorámicas parciales de Coranzulí con indicación de los edificios señalados (Fuente: fotografía propia).

En el sector norte (Figura 4.17b), el tejido no se extiende más allá de la Iglesia y la plaza, sólo encontramos una manzana semi-conformada sobre la ladera del Cerro de La Cruz y los edificios del conjunto de la terminal de ómnibus y baños públicos (4). Sobre el acceso al pueblo, se localiza una plaza de juegos para niños (5). Es interesante observar en los dos sectores, norte y sur del pueblo, que los límites del tejido están dados por el curso de las aguas del Río Coranzulí. En el caso del extremo norte, el río interrumpe, de hecho, la propia llegada de la Ruta Provincial 74 al pueblo.

Finalmente, hacia el sector este, vemos la expansión que experimentó Coranzulí hacia la otra margen del Río (Figura 4.17c). Además de algunas casas, en el nuevo loteo de La Banda se encuentran las viviendas producidas por el Plan Federal de Viviendas en el año 2012 (número 6 en la Figura 4.17c). Se trata de cinco unidades de vivienda cuya morfología y color blanco llama la atención sobre el resto. Además, se localiza allí el nuevo cementerio (7), cuya forma y características constructivas son similares a las del antiguo (situado al norte de la iglesia), aunque con un tamaño mayor. Posee un portal orientado hacia el oeste, que funciona de antesala cubierta al espacio abierto que lo conforma.

El caso de los nuevos loteos, merece especial atención en este contexto. Además del mencionado loteo de La Banda (1), en el sector este, hay otro loteo, aun en la etapa inicial de su construcción, que es “El Mirador” (2), surgido por iniciativa directa de la Comisión Municipal. (Figura 4.18). Ambos loteos están destinados a la producción de arquitectura doméstica, y asociados a la intervención directa del estado en esta materia. Si bien esta problemática será abordada específicamente en la Parte II, es necesario que a continuación revisemos, de que manera se insertaron estas piezas urbanas en el conjunto urbanístico de Coranzulí.

(1) El loteo de La Banda, fue originado a partir de la localización de un conjunto de viviendas del Plan Federal construidas en el año 2012. De acuerdo con su posicionamiento, estas no conforman una manzana de forma clara. Por el contrario, se encuentran distantes entre sí por un vacío de aproximadamente 5m, dejando hacia el fondo de las construcciones, un terreno libre sin límites aparentes. Posteriormente, la Comisión Municipal estableció un loteo del sector y allí se construyeron unas nueve casas dispersas que aún no conforman manzanas, aun cuando, como vimos, estas aparecen en el plano elaborado por el Destacamento Policial (Figura 4.16). Los terrenos entre estas no poseen divisorios y sólo hay se encuentran limitados por una calle superior, sobre el Cerro Coranzulí y por la avenida de Circunvalación al radio urbano, fragmento de la Ruta 40¹.

¹ Esta avenida surge de un desvío, localizado en cada uno de los accesos al pueblo para que el tránsito pesado no circule por la Avenida San Martín.



Figura 4.18. Vista aérea de Coranzulí, con indicación de los nuevos loteos “La Banda” y “El Mirador”
(Fuente: Elaboración propia sobre base de imagen satelital de Google Earth)

Sin embargo, las casas allí construidas tienden a localizarse hacia los extremos del loteo, conformando frentes e incluso ochavas ante estas calles que de ningún modo se conforman de modo continuo (Figura 4.19). Evidentemente, la ocupación de los lotes en La Banda es escasa en relación con la densidad presente en resto del tejido del pueblo. Asimismo, dado que las construcciones allí presentes fueron realizadas en las últimas dos décadas, debemos atender a la transformación que se dio en dicho proceso, entre un esquema de construcción progresiva a lo largo del tiempo, que tendía a cerrar el perímetro del terreno hacia la calle (como vimos en el caso de la casa de Amalia), por una construcción compacta que, como la de las viviendas, se posiciona de manera central dejando un perímetro exterior libre¹.

Finalmente, al loteo de La Banda lo terminan de conformar otro grupo de diez viviendas que también ha sido producto de la financiación del Plan Federal y que se encuentran en proceso de construcción. Su lógica compositiva es similar a la de las anteriores, por lo que tampoco contribuye a que se definan, en este sector del pueblo, calles y manzanas de un modo claro.

¹ Volveremos sobre esta problemática en la Parte II.



Figura 4.19. Fotografía panorámica del loteo de La Banda. Obsérvese a la izquierda, las viviendas del Plan Federal de 2012 en color blanco (Fuente: fotomontaje con fotografías propias).

(2) El loteo “El Mirador”¹ se encuentra en la etapa de trazado y mensura de los terrenos, los que están localizados sobre la ladera del Cerro de La Cruz, hacia el sur de la iglesia. Su destino no es el de la construcción de viviendas por parte del estado sino que se destinará a proyectos de construcción ‘conjuntos’ entre la Comisión Municipal y los pobladores. Estos se adjudicarán a través del mismo sistema con el que se realizan las entregas de lotes en el resto del tejido (mediante solicitud a la Comisión Municipal), pero también habrá una colaboración directa de la Comisión en la construcción de las casas. De acuerdo con los datos que nos propició una de las últimas entrevistas que, durante el trabajo de campo hemos tenido con el actual Comisionado Municipal, la intención de este último proyecto es la de *ayudar* a los pobladores que pidiesen esos lotes con algunos materiales de construcción (especialmente los áridos y las piedras que pueden ser traídos de los alrededores por los vehículos de la Comisión Municipal). A cambio, se les sugerirá que construyan las fachadas de sus casas a ser vistas desde el pueblo, de acuerdo con un diseño producido desde la propia Comisión Municipal, con un revestimiento de piedras lajas y mampostería de adobe que, de acuerdo con las propias palabras del Comisionado, daría por resultado: *una figura más colonial...* Es decir que, en este caso, la acción estatal no sólo opera sobre la localización de las casas, su ordenamiento y sus condiciones de propiedad, sino que también interfiere sobre cómo estas construcciones deben ser realizadas, y vistas ‘desde afuera’.

La expansión del tejido urbano hacia el sur y la proyección de los loteos de La Banda y El Mirador, presentan algunas cuestiones significativas en relación con la conformación de los terrenos y el rol que ocupa, en la actualidad, la figura del lote que vimos surgir en el momento de creación de la Comisión Municipal. Desde la década de 1990, fue posible encontrar una

¹ En nuestra última visita a Coranzulí antes de adentrarnos en la escritura de esta tesis, en Marzo de 2016, dicho loteo ya estaba en proceso de construcción realizándose tareas de mensura y nivelación del terreno.

intensa actividad de entrega de lotes a distintas familias, de forma gratuita, por parte de este organismo, con destino en la construcción de casas particulares por parte de los pobladores. Se trata de un total de 33 pedidos registrados entre 1990 y 2013.

A su vez, es importante que notemos que la intervención de la Comisión Municipal sobre los lotes y su destino no finaliza al momento de su entrega sino que cumple un rol en el control de la urbanización del pueblo. A través del catastro local (Figura 4.20) podemos ver el modo en que los nuevos lotes, tanto los localizados en el sector sur como en los nuevos loteos, poseen un tamaño promedio 200m^2 con mínimas variaciones, cuya morfología constructiva se distingue de aquellos sectores más antiguos del tejido donde los tamaños de los terrenos dependían de las alternativas expuestas anteriormente sobre la fusión y fisión de terrenos.



Figura 4.20. Fragmento de catastro de Coranzulí, con zoom en una de las manzanas loteadas por la Comisión Municipal, en la que se observa el número de lote y en lápiz, el nombre de la persona a la que le fue asignado. (Fuente: Elaboración propia en base a plano de catastro del sector sur del pueblo, localizado en la Comisión Municipal de Coranzulí).

En este contexto, la Comisión Municipal otorga un plazo de dos años luego de adjudicado el lote para que su adjudicatario construya su casa, y en caso contrario, este deberá ser restituído

al patrimonio de la Comisión. De esta manera, la Comisión busca garantizar la continuidad constructiva del tejido urbano, evitando que queden lotes vacíos en las manzanas consolidadas. Asimismo, de acuerdo a la localización de los lotes que se entregan, es posible para este organismo, orientar los sectores de crecimiento del pueblo en diferentes momentos. Evidentemente, este esquema plantea una lógica distinta a la observada en los momentos anteriores a partir de la progresión constructiva a lo largo del tiempo y las generaciones que, como vimos en la casa de Amalia y como analizaremos en la Parte II, ha caracterizado históricamente a la construcción doméstica en la Puna (Tomasi, 2011).

Descripción desde la información estadística

Podemos dar cuenta de estas transformaciones, y particularmente la expansión del tejido urbano, a la luz de los relevamientos poblacionales de las últimas décadas de la Tablas 4.3:

AÑOS	Población *			FUENTES
	Total Provincia	Departamento de Susques	Coranzulí	
1970	302 476	1826	-	*Censo Nacional de Población y Vivienda 1970. INDEC.
1980	410 188	2184	-	*Censo Nacional de Población y Vivienda 1980. INDEC.
1991	512 329	2846	324	*Censo Nacional de Población y Vivienda 1991. INDEC.
1997	-	-	-	** Programa Nacional Mapa Educativo. http://www.mapaeducativo.edu.ar
2001	611 888	2854	412	*Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. INDEC. Procesado con Redatam
	-	-	548	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.
2002	-	-	559	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.
2003	-	-	566	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.
2004	-	-	557	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.
2005	-	-	555	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.
2010	673 307	3791	333	*Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda 2010 / Procesado con Redatam+SP, CEPAL/CELADE. INDEC.
2014	-	-	339	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.

Tabla 4.3. Información poblacional de relevamientos realizados entre la década de 1970 y la actualidad (Fuente: elaboración propia a partir de las fuentes citadas).

Al menos dos cuestiones resultan significativas de esta información para comprender los procesos que atravesaron a Coranzulí y contribuyeron en la definición de su forma urbana actual:

(1) Los Censos Nacionales de Población y Vivienda desde 1991, discriminan entre localidad urbana y área rural¹, por lo que la información que aquí presentamos corresponde a la primera categoría. Es decir: se trata de personas que efectivamente estaban residiendo, al menos momentáneamente, en el pueblo al momento de su relevamiento. En lo que respecta a los relevamientos realizados por los agentes de APS, también se corresponden los datos consignados con el número de personas registradas en el pueblo. A diferencia de los registros anteriores, en los que la información censal correspondía a personas que vivían en el campo y/o en el pueblo de manera indiscriminada, esta información nos permite ver un crecimiento real en los habitantes del pueblo que se corresponde con el observado en las fuentes gráficas en relación con los loteos.

(2) Entre la década de 1990 y hasta el año 2010, podemos observar un pequeño incremento poblacional, correspondiente con los procesos de crisis del sector minero (ver Capítulo 2) en los cuales parte de la población que se encontraba residiendo en centros laborales regresó al pueblo. Esto se corresponde con el incremento de pedidos de lotes observado en las Cédulas de la Comisión Municipal. A partir de estos años, es que podemos pensar en la mayor actividad constructiva en el pueblo, la densificación de las manzanas y finalmente la concreción de la expansión al sur y del loteo en La Banda, en articulación con las viviendas producidas por el estado. Sin embargo, a partir del segundo decenio de la década del 2000, mientras que los loteos y las viviendas continuaron proyectándose, la población experimentó un nuevo descenso. Este último, se corresponde, a su vez, con el incremento poblacional que se observa en Susques, como producto de las migraciones que se dieron en el marco de la apertura del Paso de Jama y la instalación de sus infraestructuras de servicios, que dieron lugar a un nuevo campo de alternativas laborales para la población del área.

Análisis de la forma urbana de Coranzulí en la actualidad

La actualidad de la forma urbana de Coranzulí plantea una serie de diferencias respecto de los momentos anteriores:

(1) El crecimiento del tejido implicó el establecimiento de límites precisos sobre los bordes del pueblo, anulando la presencia de rastrojos o corrales que sí podían verse hasta la fotografía de 1970. Por otra parte, la expansión del tejido hacia el sur y la construcción del loteo de La Banda, dan cuenta de un contundente crecimiento en la cantidad de casas presentes allí,

¹ Los datos referidos para 1991, 2001 y 2010 corresponden a la unidad censal de "localidad", comprendida como "concentración espacial de edificios conectados entre sí por calles" (INDEC, 2001). Este fue el criterio adoptado por los Censos de 2001 y 2010, con la división entre "localidad urbana" (con más de 2000 habitantes) y "rural agrupada", para aquellas que no alcanzan el piso de los 2000 habitantes.

lo que nos permitiría pensar, en principio, en una mayor cantidad de familias residiendo en el pueblo. Los sentidos de este proceso podrían asociarse a lo observado en el Capítulo 3 acerca del crecimiento del empleo en la minería que se dio en las últimas décadas a raíz de la reactivación de Pirquitas y la creación de Loma Blanca, el comercio monetarizado en el pueblo y, fundamentalmente, el empleo público en la Comisión Municipal y demás instituciones del estado.

(2) Este tejido residencial ya no es producto de la acción individual de las *familias* sino que evidencia la acción directa del estado en, al menos dos planos: el primero es el de la introducción de las viviendas. Ya no se trata de casas construidas por los pobladores sino de una acción directa del estado sobre el plano residencial y también, sobre la forma urbana del pueblo. Las viviendas se construyeron en lotes precisos y delimitados, y su implantación en ellos se da de un modo distinto al de las casas que venimos observando, con la conformación de patios interiores sino que son edificaciones compactas, cuyo color blanco resulta llamativo en tanto se asemeja al adquirido por los edificios de las instituciones del estado, a partir de lo que pudimos observar en la fotografía de 1970¹. El segundo tiene que ver con los procesos de loteo y densificación del tejido, que se manejan a partir de la entrega de lotes, la definición de sus tamaños y sus plazos para la construcción. Asimismo, no debemos despreciar el rol que tuvo la localización de los planes de vivienda para ‘guiar’ el proceso de densificación del tejido del pueblo. Así, tanto el primer conjunto de finales de la década de 1990 como el conjunto del Plan Federal de 2012 se construyeron en localizaciones extremas en el tejido: en el extremo sur o en La Banda, lo que sugiere pensar que han funcionado como nodos de referencia para una posterior densificación, proceso del que podemos dar cuenta en la actualidad en La Banda.

(3) La distinción entre los edificios institucionales y los domésticos que se mostró de manera incipiente en el momento de conformación de Coranzulí como Comisión Municipal se concretiza en la forma urbana actual. No sólo el color de los edificios es lo que genera su distinción, sino que se observan diferentes escalas y morfologías en su construcción. Esto es relevante en función notar la introducción de otras tipologías edilicias, cuyas características morfológicas y funcionales se deben a la incorporación de instituciones, servicios, espacios de sociabilidad propios de la consolidación de un centro urbano y administrativo. En este contexto, la conformación urbana de la plaza, hasta entonces definida a partir del espacio abierto frente a la iglesia, se constituye como una de las operaciones más significativas en torno a la construcción de sentidos en el pueblo en el marco de la tensión entre lógicas locales y estatales

¹ Volveremos sobre este tipo de operaciones estéticas en la Parte II.

sobre la materialidad de su espacio. En los anteriores registros, la iglesia y su atrio eran prácticamente los únicos edificios que se diferenciaban del resto. El espacio vacío frente a estos, era donde se encontraba su *mojón*, hasta la fotografía de Ortiz (1970). Su desaparición se asocia a la introducción de la plaza como elemento cívico por excelencia de los centros urbanos. A través de su presencia y forma, podríamos pensar en que aquel espacio ‘central’ asociado históricamente a la iglesia, su atrio y su cementerio (ahora localizado en La Banda), se ha secularizado.

Cuatro momentos en un pueblo

Hasta aquí hemos analizado la progresión de la forma urbana de Coranzulí a lo largo del siglo XX, a partir de la articulación de distinto tipo de fuentes gráficas, escritas y etnográficas que nos permitieron describir la forma urbana del pueblo comprendiendo sus procesos de producción y significación. A partir de este recorrido, hemos notado diferentes aspectos en los que los sentidos de ordenamiento ‘local’, asociados a las lógicas del campo, y las ideas regulatorias impuestas por el estado en función del desarrollo urbano del pueblo, se vieron contrapuestos. En los cuatro momentos definidos, la tensión entre el hacer local y las legislaciones estatales, operadas de un modo indirecto o directo por el estado, se expresan y evidencian en el análisis de la forma urbana de Coranzulí: en la extensión de su tejido, su tipo de ordenamiento, la consolidación o no de sus bordes, su morfología edilicia, la organización y separación interna y externa de manzanas y el rol que en cada momento tuvo la intervención directa por parte del estado. Podemos sistematizar estas cuestiones a partir de la Tabla 4.4, en correspondencia con la Figura 4.21.

A continuación, problematizaremos estos cambios y continuidades a partir de dos nociones que han atravesado, transversalmente, la producción de la forma urbana de Coranzulí. La primera, es la de la idea del orden. A partir de esta noción, insertaremos la problemática de la forma urbana de Coranzulí en un marco de discusión más amplio que ha sido definido por las diferentes ideas sobre el orden que operaron las agencias estatales y los actores locales, respectivamente. La segunda es la de centralidad. A partir de esta nos interesa discutir el modo en el que diferentes intereses y sentidos se han impuesto sobre la forma urbana del pueblo en los diferentes momentos y hoy operan de un modo entreverado en su trama actual.

Momentos	Extensión del tejido urbano	Tipo de ordenamiento	Bordes/Límites	Morfología edilicia	División interna de manzanas	Separación interior/exterior en manzanas	Intervención directa del estado en construcción
Anexión -1900-	dispersa - reducidas dimensiones	lineal	<i>calvarios</i>	recinto único rectangular	-	-	-
Disolución de TNLA -1943-	concentrada - extensión en primeras manzanas (aprox. 9)	danero incipiente	<i>calvarios</i> - tejido difuso	más de un recinto - el L	formación de terrenos	difusa	-
Creación de Comisión Municipal Coranzulí -1969-	concentrada - incremento de manzanas (aprox. 15)	danero incipiente	<i>calvarios</i> - tejido difuso	en L conformando patio	terrenos - lotes	sí - frentes lisos y fachadas continuas	-
Actualidad -siglo XXI-	extendida norte - sur (aprox. 32 manzanas)- loteo nuevo separado	danero	<i>calvarios</i> incompletos - tejido claro	en L conformando patio - compacta	lotes	sí - frentes lisos y fachadas continuas	sí - planes de vivienda - normativas y loteos

Tabla 4.4. Cambios y continuidades en la forma urbana de Coranzulí a lo largo de los siglos XX y XXI.

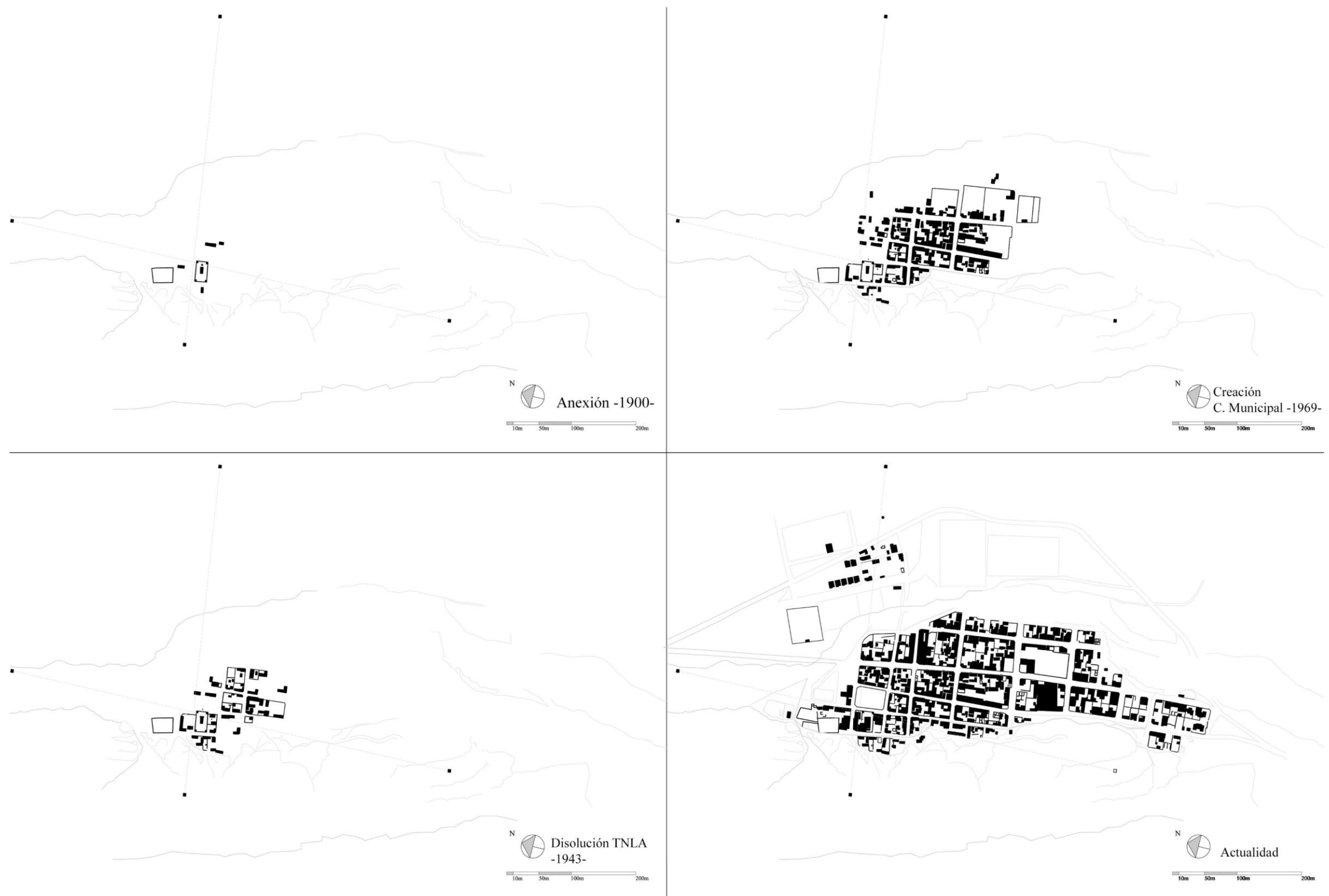


Figura 4.21. Esquemas aproximados del desarrollo del tejido urbano de Coranzulí a lo largo de los cuatro momentos descriptos. Se observan en negro las construcciones y en los cuatro puntos cardinales la localización de los *calvarios* (Fuente: elaboración propia).

Las ideas del orden

Como ha planteado Oszlak (2012) “orden y progreso” se constituyeron como los pilares centrales del proceso de formación del estado argentino. Mientras que la noción de orden implicaba regular el funcionamiento de la sociedad, normalizar sus comportamientos, su asociación con la idea del progreso, impulsada por las elites liberales de la Generación del 80, conllevaba a que, para lograr dicha regularización, “el orden aparecía entonces, paradójicamente, como una drástica modificación del marco habitual de las relaciones sociales” (Oszlak, 2012:28).

Para la población de la Puna de Atacama, la inserción al estado argentino fue su definitiva incorporación a un aparato institucional que hasta entonces (durante su pertenencia a Bolivia y a Chile) no había estado presente de manera directa y que estaba encabezado por la escuela y por los dispositivos administrativos de registro, control y clasificación de la población. Es a partir de estos dispositivos que el estado persiguió institucionalizar, normalizar y regular las relaciones sociales. Como ha planteado Segato, “El papel del estado argentino y sus agencias, particularmente la escuela, la salud pública y el servicio militar obligatorio e ineludible, fue el de una verdadera máquina de aplanar diferencias de extrema e insuperable eficiencia” (2002:17). Sin embargo, transformar los “marcos habituales de las relaciones sociales” (Oszlak, 2012) requiere, necesariamente, de transformar sus espacios. Particularmente la Puna, un ámbito que por sus características geográficas, sociales y productivas, había resultado ajeno para el estado, las primeras acciones desplegadas a comienzos del siglo XX, estuvieron asociadas al establecimiento de un orden material que posibilitó el reconocimiento de su espacio como una parte reconocible y clasificable en la totalidad nacional.

Así, mientras que las trayectorias republicanas experimentadas en la Puna de Atacama en el siglo XIX, no habían tenido incidencia sobre la forma urbana de los pueblos, es a comienzos del siglo XX, con la incorporación del área al estado argentino, que el espacio puneño fue transformado. Esto se dio fundamentalmente a partir del impulso estatal al desarrollo de los “caseríos” existentes, los que se fueron constituyendo como pueblos de distintas características y magnitudes, tal como vimos en Coranzulí. El modo en el que este proceso se llevó a cabo tuvo que ver con la forma en la que el propio estado estaba pensando y proyectando su política urbana a escala nacional. En este sentido, las ideas de la llamada Generación del 80 sobre el ordenamiento territorial en la Argentina de finales del siglo XIX y comienzos del XX, tuvieron

que ver con espacializar la oposición entre civilización-barbarie a través del binomio urbano-rural (Svampa, 2006). En este contexto, la construcción de una imagen urbana como ‘espejo’ de la civilización, ha sido una clave fundamental en este proceso. Nos referiremos a estas ideas a continuación, para luego observar cómo, de modo simultáneo a su despliegue, otras ideas sobre el ordenamiento de los pueblos, provenientes de los actores y dinámicas locales, operaron en el devenir de su forma urbana.

La imagen urbana

En términos urbanos y arquitectónicos, desde finales del siglo XIX y con Buenos Aires como cabecera, la Argentina inició un proceso de claro deslinde del pasado colonial (Liernur, 2008) en función de la consolidación de una nación fundamentalmente agro-exportadora con miras a las grandes capitales europeas. En este contexto, las ideas del urbanismo francés del siglo XIX generadas por el Barón Haussmann, fueron el modelo a seguir en las grandes capitales nacionales a partir del concepto decimonónico de la ciudad moderna liberal, posible a través del desarrollo de una traza urbana regular, del despliegue de las infraestructuras de servicios (en particular aquellas destinadas a la higiene de la población y del espacio urbano) y de la construcción de una ‘imagen urbana’ aun en los ámbitos considerados rurales. Dentro de esta última cuestión, la regularidad del tejido urbano y el control social, así como la separación entre el espacio público e institucional del ámbito doméstico y la higiene, fueron centrales. En las grandes ciudades capitales, el uso de la arquitectura académica, el desarrollo de paseos urbanos (la apertura de avenidas y bulevares) y el paisajismo, complementaron este tipo de políticas (Iglesia, 1988)¹.

Si bien en la Argentina las políticas urbanísticas estuvieron enfocadas a la transformación de las grandes ciudades y capitales provinciales, Coranzulí, así como también los restantes poblados de Los Andes, no han quedado exentos de su incidencia. La condición de territorio nacional que tuvo este sector del área puneña hasta casi la mitad del siglo XX, resulta significativa para pensar el alcance de estas ideas, ya que se trató de un espacio cuyas políticas institucionales fueron dirigidas de un modo directo desde el Poder Ejecutivo Nacional, prácticamente hasta mediados del siglo XX.

¹ Como planteó el propio Iglesia (1988), la ciudad de Buenos Aires, cabecera de dicho proceso de modernización urbana condensa buena parte de las operaciones realizadas en las obras realizadas durante la intendencia de Torcuato de Alvear (1883-1887). Dentro de estas, la apertura de la Avenida de Mayo y el proyecto de sus diagonales es una de las más significativas.

En este contexto, lejos de ser reconocido desde la órbita estatal como un ámbito social y materialmente definido a partir de las lógicas de asentamiento y organización colectiva de las *familias* de pastores en el campo, el espacio puneño fue decodificado como un ambiente desértico, hostil y deshabitado (Holmberg, 1990; Cerri, 1903; Boman, 1908; entre otros). Así, aquellos sitios que los primeros viajeros clasificaron como “caseríos”, fueron comprendidos como lugares caóticos y desordenados sobre los que el estado debía intervenir. Podemos retomar la descripción realizada por Holmberg a comienzos del siglo XX:

“Estas reuniones de familias no alcanzan a tomar aspecto de pueblos, son simples caseríos, cuya distribución se ha hecho obedeciendo a las formas del terreno: amontonamiento desordenado de ranchos. Antofagasta, Susquis, Coranzuli y Santa Rosa de Pastos Grandes, son las principales poblaciones. Han sido edificadas junto a las capillas que las tres poseen” (Holmberg, 1900:75 -el subrayado es nuestro-)

Holmberg distinguió en esta descripción, los principales caseríos en Los Andes, entre los que se encuentra Coranzulí, dando cuenta de que se trataba de “ranchos” y “capillas” que han sido edificadas de manera conjunta, denotando que no existía allí ningún otro edificio institucional. Además, sugirió que estas “reuniones de familias” eran un “amontonamiento desordenado de ranchos” descartando la posibilidad que su conjunto con la capilla posea algún tipo de intencionalidad. De acuerdo con su observación, no se les atribuía ninguna voluntad proyectual a los constructores de los “ranchos”. Por el contrario, su construcción y características fueron consideradas como el resultado inevitable de una topografía complicada.

Tal como observamos en el Capítulo 1 acerca de la definición elaborada por la ecología cultural sobre el pastoreo como actividad necesaria, más no deseable, para las personas que habitan en ambientes adversos, las miradas elaboradas a comienzos del siglo sobre los poblados de Los Andes se asocian a esa misma falta de elección. En este contexto y en tanto Holmberg, así como buena parte de los primeros viajeros que recorrieron el área, eran funcionarios estatales, sus expresiones sobre el desorden de los caseríos de la Puna de Atacama, han sido, sin dudas, influyentes en las posteriores acciones que el estado ejecutó allí, en el marco de las ideas sobre el orden y el progreso que primaban en la Argentina de comienzos del siglo XX.

Aun en este contexto, en lo que respecta al ordenamiento urbano de los pueblos en Los Andes, y de Coranzulí en particular, luego de su anexión a la Argentina, no hemos encontrado en los

documentos escritos ninguna referencia a la existencia de ordenanzas específicas¹. Sin embargo, con motivo del I Congreso de Urbanismo celebrado en la Argentina en 1935, la Comisión Organizadora de dicho evento envió una carta al Gobernador de Los Andes solicitando la presencia de una Comitiva de la Gobernación en el Congreso, en función del siguiente planteo:

“No escapará al claro criterio del Señor Gobernador la importancia de esta asamblea de Ciudades Argentinas que se reunirá por primera vez para fijar las normas que ajustarán su organización racional y su futuro desarrollo. Hasta el presente, habíanse creado sin plan alguno u obedeciendo a circunstancias fortuitas, ajenas en absoluto al conjunto de principios y reglas que la ciencia urbanológica ha determinado como esenciales para que los núcleos urbanos vivan y se desenvuelvan en las condiciones de higiene y en con el confort que corresponden a toda aglomeración humana civilizada”² (el subrayado es nuestro).

Aun cuando no tengamos información acerca de si alguna comitiva de la Gobernación efectivamente participó del evento, resulta significativo que haya existido interés por intervenir sobre el desarrollo de los centros urbanos de Los Andes, en el contexto de auge de los Planes Reguladores que los arquitectos y urbanistas más reconocidos de la época hicieron para las grandes ciudades del país³. La existencia de este congreso y la actitud federal que este pretendía tener, forma parte de la hipótesis de que se trató de extender un mismo modelo urbano-social en los diferentes sectores del territorio, incluso en aquellos que, hasta entonces, eran prácticamente desconocidos.

Aunque no podamos reconocer acciones políticas directas ejercidas en sobre la forma urbana de los pueblos, las ideas sobre la continuidad y regularidad del tejido urbano y la separación entre los espacios públicos y privados, se han hecho presentes en el desarrollo material de los pueblos puneños y de Coranzulí en particular durante la primera mitad del siglo XX, tal como analizamos para el momento de la disolución de Los Andes, a partir de la forma urbana que Coranzulí tenía para mediados del siglo.

¹ Encontramos en los Libros Copiadores del Territorio Nacional de Los Andes, ordenanzas particulares sobre la localización de prostíbulos, y sobre la construcción en los lotes urbanos en el pueblo de San Antonio de Los Cobres pero no para los restantes poblados del territorio. Sí existen algunas especificaciones generales para la obra pública y los materiales de construcción en general a las que nos referiremos en la Segunda Parte del Capítulo.

² AGN, SH III, signatura 59. Carta enviada al Gobernador del Territorio de Los Andes el 16 de Julio de 1935.

³ Podemos mencionar, sólo a modo de ejemplo, el Plan Director de Buenos Aires, realizado por el arquitecto francés Le Corbusier junto con Kurchan y Hardoy en 1938; el Plan Regulador de Rosario realizado por Guido, Della Paolera y Farengo en 1935 y los Planes Reguladores de Salta (1937), y Tucumán (1938) realizados también por Ángel Guido.

Las agencias locales han tenido un papel activo en este proceso. Muy probablemente, estas ideas hayan ingresado a través de Cochinoca o Abra Pampa, pueblos con los que Coranzulí mantenía un activo canal de comunicación¹, más allá de la acción de las autoridades del Territorio de Los Andes y de los posteriores gobiernos provinciales que han intervenido en la construcción formal de Coranzulí. En otras palabras, estas han sido aprehendidas localmente en el marco de las propias dinámicas y relaciones de la población local, las que, las más de las veces, escapaban a los circuitos y vías de comunicación oficiales. En este contexto, debemos considerar el rol central que ocuparon instituciones como el Centro Vecinal y la autoridad del *Capitán* en la mediación entre los intereses estatales y las acciones locales en el pueblo. Lo propio ocurre cuando pensamos en el rol que ha tenido, particularmente desde la conformación de Coranzulí como Comisión Municipal en la década de 1970, el empleo minero y posteriormente estatal en la movilidad de las personas y las familias a otros poblados. Los centros mineros han sido, en definitiva, sitios propicios para el intercambio de ideas y bienes entre personas que provenían de distintos lugares. De un modo similar, destacamos la influencia que ha tenido la iglesia evangélica en Coranzulí a partir de la segunda mitad del siglo XX en tanto se trata de una institución estrechamente asociada a los centros urbanos, así como también a las prácticas económicas asociadas a estos.

Hasta la creación de la Comisión Municipal no se establecieron normativas locales que operasen de un modo directo sobre el desarrollo de la forma urbana de Coranzulí. Sin embargo, fuimos observando a lo largo del siglo XX, ciertas tensiones que se dieron en la continuidad del proceso de separación entre los espacios parcelados y públicos, en las que intervinieron de un modo directo las agencias locales y las acciones estatales, constituidas desde la conformación de la Comisión Municipal. Ambos procesos son significativos para entender la forma actual del pueblo, en tanto operaron directamente sobre la división entre lo público y lo privado, sobre la forma y densificación de las manzanas y, finalmente, sobre la propia extensión del tejido.

El resultado de estos procesos ha sido valorado, en buena medida, por estudios posteriores realizados desde el plano académico y también estatal. El énfasis que se coloca en el aparente ‘ordenamiento’ de Coranzulí en una de las descripciones del poblado que aparece en el libro de Geografía de Jujuy realizado en 1960² resulta significativa en este sentido:

¹ Podemos recordar en este sentido, el litigio de los pobladores de Coranzulí en Cochinoca que observamos en el Capítulo 2.

² Se trata de un manual de Geografía de la provincia que se encuentra localizado en la Biblioteca Popular de Jujuy.

“Coranzulí (...) es un pueblito bien trazado, con calles rectas; cuenta con una iglesia de construcción no muy antigua, Escuela Nacional, edificio para oficinas públicas y dos o tres casas de comercio. Hasta la localidad de Coranzulí se puede llegar en automóvil por un camino muy accidentado y bien construido” (Geografía de Jujuy, 1960 -el subrayado es nuestro-).

El énfasis que esta descripción pone sobre la “buena” traza del pueblo, expone el conflicto presente entre un tejido ordenado, caracterizado aquí por la “rectitud” de sus calles, y la ‘irregularidad’ que, de acuerdo con los relatos de los primeros viajeros, presentaban las primeras construcciones que no podían ser leídas como urbanas. Más allá de que estos pueblos se constituyesen efectivamente en centros urbanos, lo que ponen de relevancia estas ideas es su reconocimiento como tales, a través de la construcción de una ‘imagen urbana’. Como venimos analizando, debe destacarse el rol han tenido las Comisiones Municipales. En la actualidad, podemos notar, a partir de los planos de catastro, que cada manzana del pueblo está dividida en una cierta cantidad de lotes¹ cuyos frentes se definen en relación con las cuatro calles que la limitan. Asimismo, la extensión de las manzanas se encuentra también regulada por una ordenanza municipal del 1997, que establece límites concretos a lo que es considerado como el “radio urbano del pueblo”. Esta se enmarca, a su vez, en la Ley orgánica de Municipios provincial del año 1996 que expone lo siguiente:

“ARTICULO 16.- DEL CASCO URBANO: Dentro de sus límites territoriales, los Municipios determinarán el casco urbano de las ciudades y pueblos para el ejercicio de las potestades conferidas en materia de urbanismo, de acuerdo a la legislación respectiva”².

De acuerdo con otros artículos de la misma ley, limitar el casco urbano de los pueblos es necesario para que los Municipios y Comisiones Municipales logren ejercer la regulación urbana de los usos del suelo, del tránsito, de la higiene y del mantenimiento de espacios y edificios de uso público, entre otras facultades³. En lo que respecta a Coranzulí, la ordenanza de 1997 no sólo persigue limitar el radio urbano del pueblo sino también avanzar en su regulación.

“... la concreción de obras, muchas veces prioritarias para el progreso y bienestar de toda la Comunidad, se ve dificultada por la falta de límites referidos (...) no contar con una norma legal que regule el esquema urbanístico y permita la definición de sectores en base a los servicios que

¹ Este número va desde 2 lotes en las más pequeñas (sobre el Cerro de la Cruz) hasta 12 en las más grandes y de forma rectangular, localizadas en el sector sur del pueblo.

² Legislatura de la Provincia de Jujuy. Ley N° 4.947/1996.

³ El detalle de estas regulaciones se especifica, particularmente, en los Artículos 118 y 119 de la misma ley (N° 4947/1996).

reciben o podrían recibir, se ve perjudicado el crecimiento armónico, orientado y funcional del núcleo habitacional”¹

Aunque la organización del espacio urbano del pueblo por sectores no puede ser verificada ni en las normativas, ni en la forma urbana de Coranzulí, resulta relevante pensar la necesidad de definir los límites del radio urbano del pueblo como ámbito de dominio de la Comisión Municipal en el marco de las legislaciones vigentes sobre Comunidades Aborígenes desde la reforma constitucional de 1994. La necesidad de limitar el radio urbano del pueblo posibilita el reconocimiento por oposición, del área rural que se encuentra sujeta a las demandas de propiedad de la tierra por parte de las Comunidades.

Otra forma urbana: el ‘orden’ en el ‘desorden’

Analizar el desarrollo de la forma urbana de Coranzulí a la luz de las ideas sobre el orden planteadas desde el estado resulta un camino posible para comprender su progresiva conformación a lo largo del siglo XX. Sin embargo, dar cuenta de estas ideas en la materialidad constituida por la forma del pueblo resulta insuficiente si nos proponemos comprender, a partir su análisis, el rol que han tenido los actores locales en su definición. Es así como debemos atender a otro ‘ordenamiento’ que ha estado presente a lo largo de la trayectoria analizada y que continúa siendo significativo para el pueblo al día de hoy.

En este sentido, debemos recordar que hablar de un pueblo de pastores en los Andes implica pensar en un lugar de significación colectiva (Tomasi, 2011). Como vimos, si los *pastoreos* y las *secciones* han sido los lugares de las *familias*, el pueblo lo ha sido para el colectivo. La iglesia y los *calvarios* son dos elementos que nos permiten aproximarnos a estas otras ideas.

Podemos retomar, entonces, un fragmento de la historia oral que da origen al pueblo de Coranzulí centrada en la acción de los “vecinos de los alrededores” para la construcción de la capilla.

*En el año 1899 se fundó este hermoso pueblo, por aquel entonces era un lugar de una casa abandonada y nada más (...) vecinos de los alrededores (...), se pusieron de acuerdo para dar vida a este lugar al que denominarían Coranzulí. En primer término, con el apoyo de los vecinos del lugar, se creó la capilla. (...)*²

¹ Comisión Municipal de Coranzulí. Ordenanza N° 05/75. 11 de Noviembre de 1997.

² Fragmento del discurso del acto oficial reproducido en la Fiesta Patronal de Coranzulí en Octubre de 2012.

De esta manera, cuando observamos la construcción de la capilla, debemos considerar que su presencia forma parte de un ordenamiento urbano y social que la trasciende como objeto y que define un conjunto con la presencia del cementerio y los *calvarios*. La acción de los pobladores para su construcción es significativa en el marco del rol que, desde la colonia, ha tenido la iglesia católica en la conformación del espacio andino. En este marco, el conjunto de la iglesia y el cementerio han sido las estructuras materiales cuya construcción caracterizó la localización y la génesis de los pueblos de pastores en los Andes, tal como vimos en la forma urbana de Coranzulí presente al momento de su anexión a la Argentina.

A su vez, como partes del conjunto de la iglesia y cementerio de Coranzulí, hemos podido identificar la presencia de cuatro *calvarios* que se localizan en los puntos cardinales, trazando un eje en forma de cruz con la posición de la capilla (Figuras 4.22). Sobre estas estructuras debemos comprender dos aspectos que nos permiten comprender su rol en el ordenamiento del pueblo:

(1) Su forma. Se trata de cuatro construcciones de piedra y barro de aproximadamente 1,5m de altura. Su base es cuadrada, con un ancho aproximado de 1m de lado. Su elevación, de base también rectangular, se encuentra levemente retirada hacia adentro. Esta culmina en una cubierta también de piedras de remate cónico y en su desarrollo posee una hendidura tipo *hornacina*¹. La apertura del *calvario* se encuentra orientada hacia el interior del poblado, mientras que la parte posterior, cerrada, se orienta hacia el exterior (Figura 4.23).

(2) Su localización. Esta se da en los extremos del poblado, asociados a los caminos de acceso vehicular (en los extremos sur y norte) y a aquellos otros caminos que se dirigen a los diferentes pastoreos en el campo (este y oeste). La localización de los *calvarios* a partir de ejes perpendiculares rectos desde la iglesia y hacia los puntos cardinales (conformando una figura en forma de cruz latina), implicó su definición histórica como estructuras de marcación del límite del espacio del pueblo.

Ambas cuestiones permiten asociar su presencia a la de otras estructuras características de la conformación del espacio andino: las *apachetas* y *mojones*. De acuerdo con Vitri,

“las apachetas son montículos artificiales formados por la acumulación intencional de rocas de diferentes tamaños (...) su forma es más o menos cónica y se encuentran ubicadas a los costados

¹ Las *hornacinas* son pequeños huecos o nichos que se realizan en las paredes de adobe o piedra, funcionando como repisas para la colocación de objetos. En el caso de las hornacinas situadas en oratorios domésticos, es allí donde se suele colocar la figura de alguna virgen o santo *de la familia*.

de las sendas y caminos de la cordillera, especialmente en las abras, portezuelos, partes altas de una cuesta y escasamente en lugares llanos” (2002:185).

A partir del análisis de este autor, *apachetas* y *mojones* son similares aunque guardan ciertas diferencias morfológicas y funcionales. Estos últimos son también contruidos en piedra pero poseen una forma prismática rectangular, como una torre. Suelen ser utilizados como marcadores y divisorios del terreno, así como también suelen aparecer en los atrios de las iglesias, tal como veremos más adelante en el propio caso de Coranzulí. Así, la semejanza de los *calvarios* con estas otras estructuras, se da, también, a partir de las prácticas y sentidos asociados que poseen.



Figura 4.22. Localización de los *calvarios* y la *capilla*. (Fuente: elaboración propia sobre base de imagen satelital de Google Earth).

En todos los casos, *calvarios*, *apachetas* y *mojones* son estructuras que poseen un rol fundamental en la producción del espacio y en particular, en la producción de sus límites y demarcación de recorridos. Son fundamentales para los viajes y las movilidades de las personas.

Así, en el caso de las *apachetas* se trata de objetos en constante construcción. Son los viajeros quienes, al encontrarlas en los caminos, suelen agregar piedras al montículo y *challar*¹, como ofrenda al “espíritu del lugar”, estableciendo una relación de reciprocidad (Gadames, 1990). Los *mojones* pueden ser utilizados con un fin demarcatorio del terreno, y también son *lugares de challa* en contextos rituales, como el carnaval. En Coranzulí hay en la actualidad un *mojón* asociado al pueblo, que es del carnaval (Figura 4.23). Este se encuentra localizado en La Banda, cercano al *calvario este*. Como veremos en el Capítulo 5, es antes de iniciar el recorrido por los domicilios en el campo, característico del carnaval andino, que es *challado*. Los *calvarios*, también son *challados* y ofrendados en el contexto de los viajes, particularmente en contextos rituales.



Figura 4.23. (izq.) Fotografía del *calvario este* y (der.) Fotografía del *mojón* al este de Coranzulí, con vistas al pueblo (Fuente: fotografías propias).

Por su localización, los *calvarios* deben ser atravesados para salir del pueblo y es en esa instancia en la cual los viajeros y los peregrinos que se dirigen a participar de alguna celebración religiosa en otro poblado los *challan*. En Coranzulí, los *calvarios* suelen ser utilizados, también, en las Fiestas Patronales, celebración que congrega la mayor cantidad de personas en el pueblo en todo el año. En las instancias iniciales de la fiesta, promesantes de otros pueblos se acercan a compartir con los coranzuleños y su virgen patrona. Estos son recibidos por los pobladores locales en los propios *calvarios*, donde se realizan ofrendas y se *challa* a los *santos* y al *lugar*².

¹ La *challada* es una ofrenda a la *Pachamama*. En este ritual, las personas arrojan a un hoyo en la tierra (generalmente llamado *juiri*), hojas de coca, bebidas, alcoholes, cigarrillos, para la tierra. Durante la *challada*, el hoyo permanece abierto y las distintas personas presentes se van acercando para realizar su ofrenda. Al finalizar, éste vuelve a ser tapado, hasta la próxima *challada*.

² Este ritual será tratado en detalle en el Capítulo 5.

En este sentido, los *calvarios* se constituyen como límites y, simultáneamente, como estructuras a través de las cuales, en línea con lo planteado por Vitri (2002) para las *apachetas*, se relacionan las personas, los objetos y los lugares. La acción ritual que se da en el calvario funciona como “rito de paso” entre un lugar y otro, entre el campo y el pueblo, y viceversa. Las relaciones, sentidos y prácticas que estas estructuras condensan y posibilitan, consideramos que las define como una “forma arquitectónica emblemática” (Nielsen, 2010).

Asimismo, los *calvarios* poseen una particularidad respecto de las *apachetas* y *mojones*, que nos permite problematizar la multiplicidad de sentidos y prácticas que operan en él, que es la de su doble condición andina y católica. Por un lado, se trata de estructuras que morfológica y constructivamente responden a la lógica de estos objetos emblemáticos del espacio pastoril y por el otro, forman parte del sistema espacial conformado por la iglesia católica, funcionando en actividades rituales asociadas a esta. Como planteó Gentile (2005), podríamos entender al *calvario* como una “*apacheta* cristianizada”. En este mismo sentido, los *calvarios* se localizan en los bordes del pueblo, como estructuras materiales que si bien pertenecen a él (la orientación de su hornacina, estaría indicando su asociación con el conjunto arquitectónico interior), poseen una condición de borde, de límite. La articulación de estas cuestiones en las prácticas que se realizan en los calvarios, permiten pensarlos como estructuras de negociación entre el ‘mundo andino’ y el ‘mundo cristianizado’, entre el ‘interior’ y el ‘exterior’.

A partir del recorrido que hicimos sobre el desarrollo de la forma urbana de Coranzulí en el tiempo, pudimos establecer, de un modo aproximado, la progresión de crecimiento de su tejido urbano (ver en Figura 4.21). Evidentemente, podemos observar que en la última etapa, entre 1970 y la actualidad, el tejido urbano del pueblo se extendió hacia el sur, más allá de la localización del *calvario* respectivo. Este es el único que, al día de hoy, se encuentra completamente derruido. Por el contrario, el *calvario oeste*, localizado en el Cerro de la Cruz, que había sufrido algún deterioro por el paso del tiempo, fue reconstruido por la propia Comisión Municipal aunque con otra técnica constructiva y forma (Figura 4.24)¹. Es llamativo que, por el contrario, este mismo proceso no se haya llevado a cabo con el *calvario sur*.

Para intentar comprender este distinto tipo de resolución ante una situación similar, podemos volver, sobre el significado que poseen los lugares en los que este tipo de estructuras se

¹ Sobre las implicancias que tiene el cambio en los materiales utilizados en la reconstrucción del *calvario*, nos explayaremos en la Parte II.

localizan, para pensar en un posible conflicto de sentidos que implicaría, por un lado, el reconstruir el *calvario sur* en un sitio que ya no es el límite material del pueblo (en tanto su tejido continuó creciendo), o por el otro, trasladarlo de su lugar original. En palabras de Vitri,

“Los espacios donde se emplazaron las apachetas, fueron y son considerados sagrados. Lugares contruidos y espacios organizados por determinados grupos sociales, quienes los dotaron de significación y, a través de los ritos, renuevan permanentemente su vigencia en el tiempo y confirman su necesidad social” (2002:186).

Por su parte, es significativo destacar, a la luz de lo que veremos en la segunda parte de este capítulo, la condición dinámica que Vitri (2002) destaca para este tipo de estructuras, asociada a su propia condición material. La continuidad constructiva de la *apacheta* a través de la continuidad de la colocación de las piedras, así como la reparación de los *calvarios*, deben ser, también, entendidas como prácticas que los significan. Debemos atender, entonces, a las implicancias que tiene el hecho de que el *calvario oeste* esté realizado ahora en hormigón armado, un material que no requiere de una continuidad constructiva en el tiempo ni de una reparación en un corto o mediano plazo. En este mismo sentido, es significativo que haya sido la Comisión Municipal quien reconstruyó dicho *calvario* y quien eligió esta técnica constructiva.



Figura 4.24. (izq.) cimientos del *calvario sur* derruido y (der.) *calvario este* reconstruido en el año 2016. (Fuente: Fotografías propias).

En un sentido recíproco al que planteamos para comprender las agencias locales en el marco de los procesos de ‘estatalización’ de la forma urbana de Coranzulí, la inserción de otros actores, en este caso estatales, en el entramado social coranzuleño así como otras prácticas y técnicas constructivas, es una de las variables que debemos considerar a la hora de problematizar la

propia materialidad como instancia de negociación. Así, se trata de la principal agencia estatal en el pueblo la que está siendo productora de un objeto cuya significación se define, finalmente, a la luz de la lógica del pueblo como lugar que existe en complementariedad con el campo.

A continuación, observaremos las agencias de la Comisión Municipal y de los actores locales, en la definición histórica de las centralidades que, al día de hoy se distinguen en la forma urbana del pueblo.

Centralidades

Partiremos de la observación de la forma urbana de Coranzulí en el presente, desde la cual buscaremos, sin embargo, reconocer sus “rugosidades” (Santos, 2006), aquellas prácticas, lógicas y sentidos construidos en distintos momentos que operaron en su definición y que interactúan en su actualidad.

Así, es que nos apoyaremos en la idea de “centralidad” y la comprenderemos en su doble dimensión: (1) desde la noción clásica, referente a la concentración material de elementos en un espacio localizado y, (2) desde una noción reticular, que permite comprender los vínculos inmateriales que existen entre objetos que no necesariamente se encuentran concentrados en el espacio (Ciccolella y Mignaqui 2010). Ambas nociones serán comprendidas de un modo relacionado en el análisis de los objetos, arquitecturas y espacios de uso público en el pueblo.

A partir de la descripción de la forma urbana que realizamos anteriormente, y su puesta en relación con los procesos políticos, económicos y sociales que vinimos recorriendo en los capítulos anteriores, es que reconocemos en Coranzulí, dos centralidades cuyos intereses se conjugan, se tensionan y, en cierto modo, también compiten en el espacio del pueblo. Estas son:

(1) La centralidad histórica definida por el conjunto de la iglesia-plaza-*calvarios* y sus transformaciones.

(2) La centralidad cívica conformada a partir del eje cívico-institucional constituido por la avenida San Martín.

De un modo preliminar, ambas pueden localizarse en el espacio del pueblo como puede apreciarse en la Figura 4.25, aunque a continuación, analizaremos su conformación dando cuenta de los diferentes sentidos que allí han intervenido.

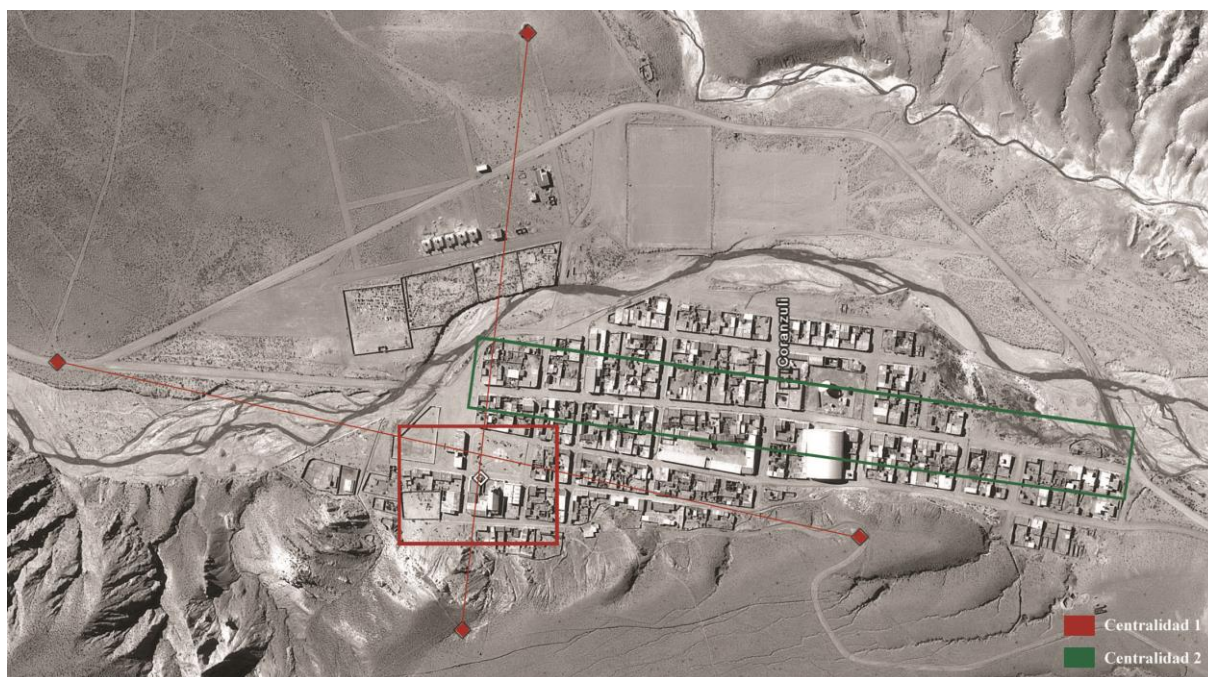


Figura 4.25. Localización preliminar de las centralidades referidas en el tejido del pueblo (Fuente: elaboración propia).

La centralidad histórica: construcción y reconstrucción

Podemos definir la conformación de esta primera “centralidad” en dos instancias que denominamos de: construcción y reconstrucción. La primera será expuesta a continuación, mientras que la reconstrucción, que remite a la construcción de la plaza, será abordada en el segundo acápite (Figura 4.26).

Construcción: la iglesia

La primera centralidad del pueblo fue generada por la presencia de la iglesia y su atrio, repitiendo un patrón común respecto de otros pueblos andinos (Gisbert y Mesa, 1985). En la imagen de Cerri (1900) se reconocen estos elementos como únicas arquitecturas presentes en Coranzulí, a cuyo alrededor se localizaron las primeras casas. En este sentido, la proyección de los ejes de los *calvarios* permite posicionar a la iglesia en el centro de la composición, como elemento articulador de las cuatro direcciones en las que, en principio, se extendería el poblado, separando su espacio del del campo.

Luego de la anexión a la Argentina, la primera institución del estado que se hizo presente en el pueblo fue la escuela, en 1907. El primer edificio escolar se localizó en diagonal a la iglesia, en una de las esquinas de la actual plaza y funcionó durante sus primeros años en una casa

particular¹. El primer traslado de la escuela conllevó al alquiler de un edificio independiente cuya fecha no podemos precisar con exactitud, que funcionó como anexo del primero, localizado en el terreno lindero a la propia iglesia. Esto puede observarse en la fotografía de Ortiz (1970). Durante aquellos años, la vinculación entre la iglesia y la escuela como representantes de la institucionalidad eclesiástica y estatal en el pueblo fue estrecha. Esto se debe a dos razones:

(1) El origen del pueblo con la construcción de la iglesia (en principio, en 1899) fue casi simultáneo al despliegue del aparato estatal nacional. En definitiva, formaron parte de un mismo proceso de ‘institucionalización’ del espacio que se dio en Coranzulí recién a partir de comienzos del siglo XX.

(2) Desde su localización, la vinculación entre la iglesia y la escuela (con sus dos primeros edificios), conformó una centralidad geográfica, definida a partir de la “concentración material” (Ciccolella y Mignaqui, 2010) de edificios institucionales.

En este mismo sentido, debemos considerar la instalación del Centro Vecinal en una de las esquinas de la actual plaza (Figura 4.26) como parte del conjunto de estos primeros edificios institucionales. La incorporación de esta institución, de orden ‘local’ en este sitio, tiene sentido cuando pensamos en el rol histórico que ha tenido como mediadora de las relaciones entre los pastores y el estado, incluso antes de la existencia de la Comisión Municipal. Como mencionamos en el Capítulo 2, el Centro Vecinal fue la institución a través de la cual se establecían las jerarquías locales, caracterizadas por la presencia del *capitán* y los *auxiliares*, y a la vez, se constituyó como un interlocutor para los pastores ante el estado argentino. En este sentido, el Centro Vecinal contribuyó en la configuración de una centralidad histórico-geográfica que reunió, en un mismo espacio, aquellas funciones que (al menos hasta la conformación de la Comisión Municipal a finales de la década de 1960) tenía Coranzulí como lugar de articulación del colectivo que conformaban los pastores que vivían en las *estancias* aledañas (a través de la iglesia) y como lugar para las lógicas del estado (a través de la escuela). El Centro Vecinal es el tercer elemento que intervino, de un modo simultáneo, en la conformación de ambos sentidos de lugar.

¹ Nos referiremos particularmente a la historia edilicia de las instituciones en el pueblo en la Parte II del Capítulo.

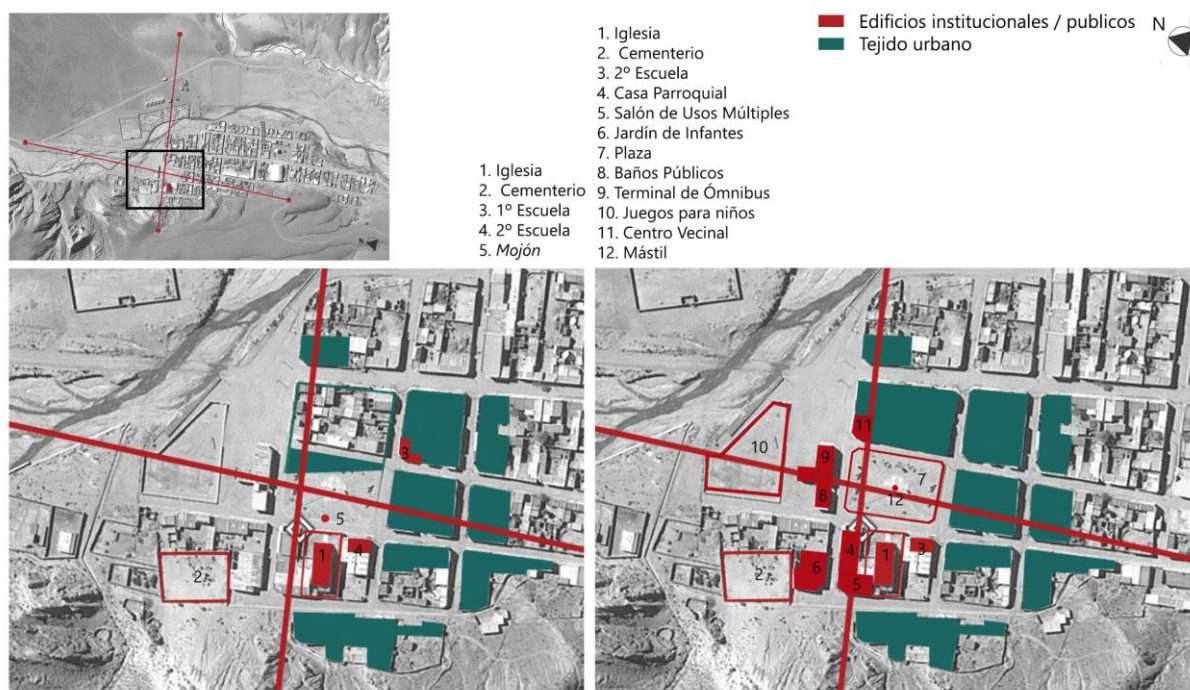


Figura 4.26. Esquemas de la construcción y reconstrucción de la centralidad histórica, con indicación de sus edificios relevantes en rojo: (izq.) la iglesia-plaza-calvarios con la escuela, y (der.) la actual en la que se encuentran los edificios cívicos y la plaza (Fuente: elaboración propia).

Esta asociación entre la iglesia, la escuela y el Centro Vecinal como componentes simultáneos de la centralidad geográfica, institucional y simbólica del pueblo fue rompiéndose hacia mitad del siglo XX, con el inicio de la construcción del tercer edificio escolar, en su localización actual y el crecimiento del pueblo hacia el sur, lo que desplazó su centro geográfico. Lo propio ocurrió en relación con la instalación de la Iglesia Evangélica.

Por su parte, el establecimiento de la Comisión Municipal en 1969 y los servicios e infraestructuras asociados a esta, contribuyeron a la conformación de ‘otra centralidad’ (centralidad 2) a la que nos referiremos más adelante. Es decir que, si la centralidad conformada por el conjunto de la iglesia, la escuela y el centro vecinal, ordenó el tejido urbano del pueblo hasta la mitad del siglo XX, los procesos subsiguientes dieron lugar a un cambio en la forma urbana que redefinió parte de sus lógicas de distribución de edificios y concentración de funciones, desplazando la centralidad histórica definida a partir de la iglesia, la que, para el momento de disolución de Los Andes, ya se encontraba en una localización excéntrica en el tejido urbano.

A continuación reconoceremos la contraparte de este proceso de desplazamiento geográfico de la ‘centralidad histórica, que se dio a partir de su reconstitución hacia finales del siglo XX, en

el marco del relativo incremento poblacional a raíz de la crisis minera de la década de 1990¹. Así, debemos tener en cuenta, también, lo planteado en el Capítulo 2, respecto de estas últimas décadas del siglo XX como momento de consolidación de las relaciones históricas con Abra Pampa, las que condujeron a la transformación de vínculos institucionales y dependencias (la escuela, la policía y la atención sanitaria) que Coranzulí hasta entonces había tenido asociados a Susques, como cabecera departamental en el Territorio Nacional de Los Andes.

Reconstrucción: la plaza cívica

La realización de la plaza de Coranzulí en el año 2000, conllevó a una operación urbana que modificó drásticamente la morfología del antiguo sector central del pueblo, donde se aglutinaron sus primeras instituciones. Como mencionamos, para su realización fue necesaria la modificación de parte del tejido urbano de viviendas existentes y de la traza de una de las calles. Las casas que se localizaban frente a la iglesia, con una leve orientación diagonal, fueron derribadas a fin de modificar su traza y regular la forma del espacio vacío frente a la iglesia para la conformación de la plaza. Este elemento urbano, que ha tenido relevancia como centro geográfico e institucional de las ciudades y pueblos desde la colonia (Faberman y Boixadós, 2006), e inclusive en los Andes (Albó, 1972; Allen, 2008; entre otros), en Coranzulí se definió tardíamente, en el marco de su reposicionamiento como pueblo en la provincia de Jujuy.

Sin embargo, la consolidación de la plaza, en términos materiales, no implica suponer que el espacio abierto que se mantuvo allí desde la construcción de la capilla no haya sido utilizado como ámbito de sociabilidad y ritualidad asociado a la iglesia desde mucho antes. De hecho, podemos pensar en la relevancia que en este sentido tuvo el desplazamiento del *mojón* desde adentro del atrio hacia afuera, observable entre el momento de la anexión y el de la disolución de Los Andes.

En la actualidad, la localización y definición de la plaza en dicho sitio, permite pensar en la problemática de la centralidad en un sentido “clásico” (Ciccolella y Mignaqui, 2009) y preguntarnos acerca de la relevancia que posee la inserción de este nuevo elemento en el centro histórico del poblado. Se trata de una plaza que reproduce características existentes en muchos otros pueblos del país: en el centro se encuentra un mástil con la bandera argentina, allí se emplazaron un busto del Gral. San Martín y dos placas recordatorias, una a los fundadores del

¹ En Coranzulí se notó un incremento poblacional de 324 personas en 1991 a 412 en 2001 (INDEC). Ver tabla con datos censales en Capítulo 2.

pueblo y otra a sus primeros maestros. De un modo radial se distribuyen senderos que conducen a cuatro sectores idénticos de bancos, faroles y canteros con árboles que permanecen secos gran parte del año (Figura 4.27). Por su parte, este tipo de operaciones y la definitiva consolidación de la plaza llevaron a que el *mojón* sea eliminado.

Las operaciones urbanas realizadas allí se asociaron a la condición cívica que la plaza posee, como iniciativa de la Comisión Municipal. A partir de esta entidad se definió una ‘nueva centralidad’ como aglomeración física de objetos que es, sin embargo, excéntrica del tejido urbano del pueblo, e incluso de los ejes establecidos por los *calvarios*. Así, en donde antiguamente se localizaba la segunda escuela se ubicó la sala sanitaria y hacia el otro lado fueron edificados el jardín maternal, los baños públicos, la terminal de ómnibus, los juegos para niños, cuyo conjunto termina configurando el acceso norte al pueblo (Figura 4.28).

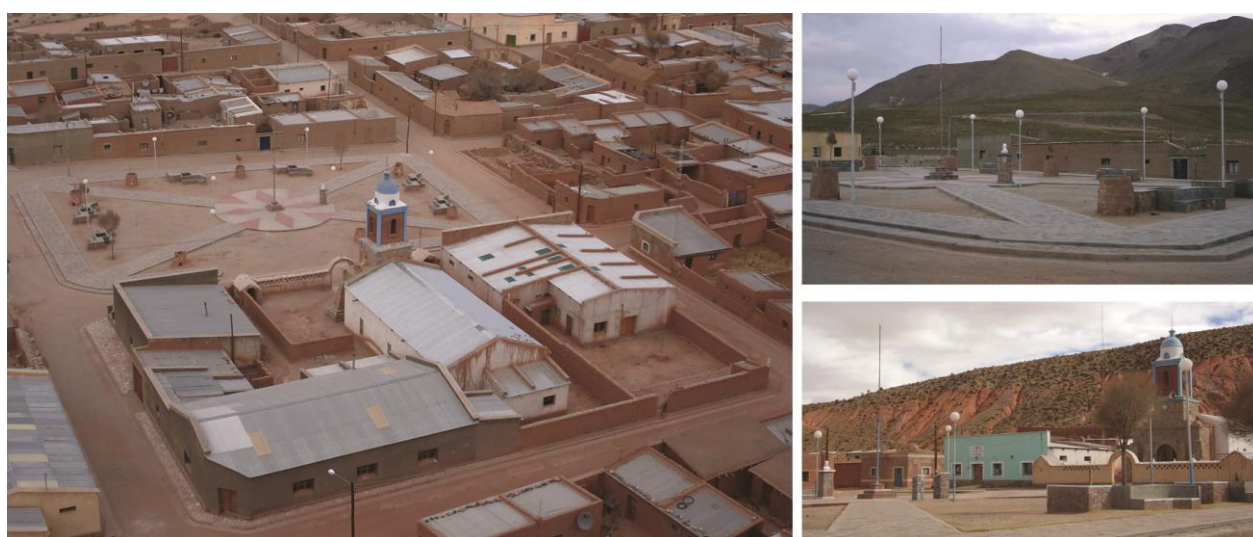


Figura 4.27. Plaza e iglesia (izq.) Imagen de planta; (der. arriba.) vista de la plaza hacia el este y (der. abajo) vista de la plaza hacia el oeste (Fuente: fotografías propias).

Esta última operación, introducida en el antiguo casco central del pueblo, es significativa en términos de las dinámicas que allí operan. La plaza se constituye, en la vida diaria de Coranzulí, como un espacio de sociabilidad asociado a la terminal de ómnibus. Su ocupación diaria se rige a través del horario de llegada y partida de su servicio diario, que traslada a los coranzuleños hacia Abra Pampa y viceversa. En este sentido, la centralidad geográfica constituida por la iglesia y el cementerio no sólo fue desplazada en términos físicos sino que también lo ha sido en términos sociales y simbólicos. Lejos de definirse como ‘centro’ de las dinámicas cotidianas de Coranzulí, la plaza es el lugar de llegada y de partida, mientras que durante el resto del día,

permanece la mayor del tiempo vacía. Esta condición se ve transformada en ciertos momentos del año, como durante la celebración de las Fiestas Patronales. Como veremos en el Capítulo 5, que es en dicho momento que esta centralidad asociada a la historia del pueblo, se ‘reactiva’ articulando la iglesia y la plaza, y con ellas un sentido religioso y cívico.



Figura 4.28. Edificios ‘institucionales’ circundando la plaza: (de izq. a der.) Centro Vecinal, Baños Públicos, Terminal de Ómnibus.

La centralidad cívico-institucional

Durante la primera mitad del siglo XX, las únicas instituciones del estado que se hicieron presentes de forma efectiva en Coranzulí fueron la escuela y la policía. Esta última fue el primer edificio institucional que, no formó parte de la centralidad geográfica asociada a la iglesia y a las primeras escuelas, ya que se trató localizó por fuera del conjunto iglesia-atrío-cementerio, sobre la línea de construcciones que luego fueron derribadas para la construcción de la plaza. En este sentido, podemos ver a partir del fragmento del dibujo de elaboración local (Figura 4.29) reproducido en la Figura 4.26, que su orientación no se posiciona hacia el centro del conjunto de la iglesia, sino que, por el contrario, conformó un frente opuesto, comenzando a definir, con las construcciones aledañas, un frente de calle continuo.

Esta tensión entre la centralidad de la iglesia como principal institución en el pueblo, y la localización del edificio de la policía (como autoridad encargada de impartir el orden en el pueblo por parte del estado) se acentuó cuando, en la década de 1960, se construyó el tercer edificio escolar, motivado por el pedido de los propios pobladores. Mediante una Carta escrita al Presidente de la Nación estos solicitaron la construcción de un edificio escolar nuevo, que permitiría el correcto funcionamiento de la institución¹.

¹ Este registro se encuentra en el Libro Histórico de la Escuela, en la entrada correspondiente al período escolar 1948-1949.

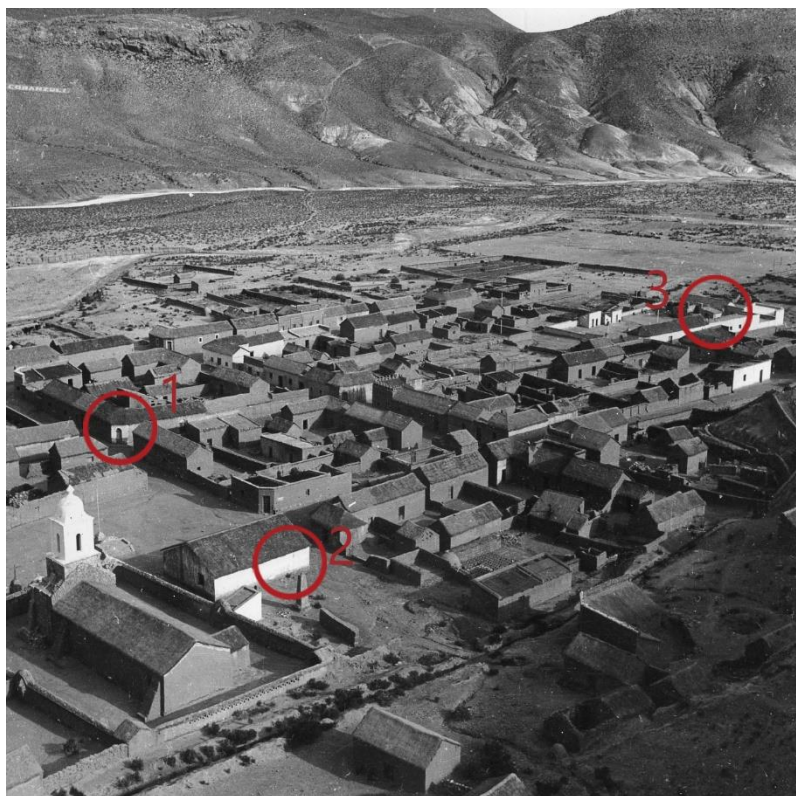


Figura 4.30. Localización sucesiva de la escuela (Fuente: elaboración propia sobre fragmento de Fotografía de Ortiz, 1970).

La localización de la Comisión Municipal, cuyo edificio alberga también al Juzgado de Paz y a la radio local, definió una nueva centralidad cívico-institucional (Figura 4.31), conformada a partir de la sucesiva instalación de estos edificios a lo largo de la avenida. Asociados a estos, se concretó la instalación de las arquitecturas destinadas a las infraestructuras y servicios del pueblo, como la usina de electricidad, la antena de televisión, la radio y la cabina telefónica. Este eje concentró, así, todas aquellas funciones, servicios y dispositivos que articularon la inserción de Coranzulí en la estructura político-administrativa regional y provincial, así como también aquellos que posibilitaron su comunicación con ‘el mundo de afuera’, tal como pueden ser la radio o la antena de televisión. En este sentido, este conjunto de edificios liderados por la Comisión Municipal, son determinantes en los movimientos y dinámicas de las personas en el pueblo ya que buena parte de estas se asocian a sus horarios laborales.



Figura 4.31. Centralidad cívico institucional en su primera instancia, caracterizada por la localización de la nueva escuela, la comisión municipal y el correo y la policía (arriba) y la segunda, con la localización de los edificios de uso público y los servicios e infraestructuras (abajo) (Fuente: elaboración propia).

Su concentración a lo largo del eje de la avenida también opera en la orientación de las dinámicas actuales del pueblo. Su ‘institucionalidad’ se reforzó a partir de pequeñas operaciones urbanas de las últimas dos décadas, tales como el pavimentado de veredas y del ensanche de algunas de ellas para la instalación de farolas y bancos (Figura 4.32). A partir de estas operaciones, la avenida San Martín se distingue del resto de las calles del pueblo, y remite a aquellas búsquedas por la distinción y embellecimiento urbanos que observamos hacia principios del siglo XX en distintos centros urbanos de la Argentina (Iglesia, 1988; Liernur, 2008).



Figura 4.32. Bancos, farolas y veredas. Operaciones urbanas sobre la avenida San Martín (Fuente: fotografías propias).

Por otra parte, es a lo largo de este eje que se instalaron los primeros Comercios -en ciertas casas particulares del pueblo- y, posteriormente, los sitios recreativos: el Club, la cabina de teléfonos, la Biblioteca. Estas incorporaciones permiten visibilizar un cambio en la morfología edilicia del pueblo, así como también en los límites y divisiones internas de las manzanas: se trata de edificios con una escala mayor a la doméstica (reproducida por las primeras instituciones del pueblo), con una ocupación del terreno casi total (no en forma de L, ni conformando patios), que definen, a su vez, frentes continuos y lisos sobre la calle.

Centralidades y centralidad

Si bien pudimos distinguir aquí dos centralidades en relación con el modo en el que los edificios que las conforman se concentran materialmente en el espacio del pueblo, cuando nos aproximamos a sus procesos de conformación, hemos detectado tres momentos:

(1) El que se corresponde con la forma urbana del pueblo en el momento de la anexión, con la iglesia como centro geográfico del sistema de *calvarios*. Este definió una centralidad que dio origen del pueblo como lugar para la espacialidad pastoril, como “lugar de las celebraciones”. Esta construcción definió, entonces, el lugar que el pueblo tenía para las *familias* de pastores que vivían en el campo, posicionándolo como centro de un sistema más amplio cuyas lógicas de ordenamiento y dinámicas, han sido caracterizadas a partir de la práctica pastoril y la ritualidad católica.

(2) El que se desarrolla a partir de la disolución de los Andes y que se profundiza desde la conformación de Coranzulí como Comisión Municipal, en el que avenida San Martín se definió como eje central que orientó el crecimiento del tejido urbano de Coranzulí en dirección norte-sur y constituyó la centralidad que define a Coranzulí como Comisión Municipal y como centro urbano en el que se desarrolla gran parte de la vida política, económica y recreativa de las *familias* locales. Particularmente, de aquellas que trabajan en la Comisión Municipal o poseen comercios, pero también de todos aquellos que realizan diariamente trámites, adquieren mercadería, asisten a pagar sus impuestos o participan de las distintas actividades organizadas por la Comisión Municipal o el Club. La ruptura que la conformación de esta centralidad produjo sobre la constituida a partir de edificios en torno a la iglesia, se dio, a su vez, a partir del desplazamiento de la escuela y la construcción de la iglesia evangélica hacia el sur del pueblo. Aunque no se encuentren sobre la avenida, la localización de estos edificios contribuyó a definir una trama urbana ‘descentralizada’ en términos geográficos, en la cual existen distintos objetos y ejes que se activan en momentos puntuales y que permiten dar cuenta, desde la forma urbana del pueblo, de la diversidad de sentidos, prácticas y sujetos que allí coexisten. La escolaridad de los niños continúa siendo uno de los factores más relevantes a la hora de comprender las dinámicas cotidianas del pueblo, marcando sus ritmos y la presencia y ausencia de las *familias*. Lo propio ocurre con la Iglesia Evangélica, su localización permite desplazar y multiplicar el centro religioso asociado a la Iglesia Católica. Este ha sido, sin dudas, un factor relevante para comprender como es que aquella ‘primera centralidad’ conformada por el conjunto de la iglesia fue reconstruida en un tercer momento, en el que las lógicas religiosas se entreveran con las de la vida cívica. La lógica religiosa y ritual que plantea el evangelismo es absolutamente relevante en este sentido, en tanto se diferencia por completo de la práctica católica en los Andes, para la cual el recorrido por distintos lugares, resulta central. De acuerdo con Ballester i Torrents (2005), el evangelismo implica una relectura de la importancia de la religión relacionada con la vida pública conduciéndola a una función meramente espiritual.

(3) El que se corresponde con la actualidad, a partir de las últimas décadas del siglo XX en las que se realiza la reconstrucción de la centralidad histórica asociada a la iglesia y a las primeras instituciones a partir de la construcción de la plaza y sus edificios aledaños. El lugar del origen histórico del pueblo se conforma en la actualidad como lugar de llegada y de partida como el conjunto arquitectónico-urbano que conforma la ‘fachada’ del pueblo. En buena medida, esa ‘centralidad histórica’ asociada a la iglesia y los *calvarios* se reconstruyó a partir del cruce con aquellos sentidos cívico-urbanos que operaron en la avenida San Martín. Hoy se trata, entonces, del conjunto de la plaza-iglesia el que recibe a ‘los que llegan’ y ‘los que se

van', y es este mismo conjunto el que funciona en momentos puntuales (tales como las Fiestas Patronales) como articulador de los sentidos 'andinos', 'religiosos', 'cívicos' que coexisten en Coranzulí.

Esta claro que la consolidación de la Avenida San Martín en consonancia con la expansión del tejido urbano hacia el sur, condujo al desplazamiento de la centralidad histórica definida por la iglesia y su atrio tanto en términos geográficos como sociales. Sin embargo, los mismos sentidos cívico- institucionales que condujeron a la consolidación de la avenida, fueron los que 'restituyeron' esa centralidad histórica a partir de la creación de la plaza y del conjunto de edificios que conforman el acceso al pueblo. Así, cuando intentamos aproximarnos a comprender el modo en el que se define la forma urbana de Coranzulí desde el presente, estas sucesivas operaciones resultan relevantes para pensarla de un modo superpuesto y entreverado. Estos tres momentos no pueden comprenderse únicamente como instancias sucesivas, en tanto se superponen geográficamente en la concentración física de los edificios en el pueblo. Asimismo, sus sentidos y funciones definen distintas dinámicas en la vida cotidiana de las que participan distintas personas. La superposición sincrónica de estas centralidades en la forma urbana de Coranzulí, permite trazar un paralelo entre los diferentes grupos que habitan Coranzulí (los mineros, los comerciantes, los pastores, los empleados municipales, los católicos, los evangélicos) y el colectivo que estos, finalmente, conforman como coranzuleños.

Cierre

Los 'centros poblados' y los 'pueblos vacíos'

El objetivo de esta parte fue evidenciar la interacción entre las acciones estatales y las agencias locales en la construcción de la forma urbana de Coranzulí a lo largo del siglo XX.

Como vimos a lo largo del tiempo, la relación entre la población que residía en el pueblo y desarrollo del tejido urbano no ha sido lineal. Observar el crecimiento de las construcciones y su ordenamiento urbano ante un contexto en el cual la población permaneció residiendo, al menos hasta la mitad del siglo XX, en el campo, resultó central para el problema de este capítulo. A partir de esta cuestión es que podemos problematizar el rol que ha tenido la forma urbana en tanto materialidad, en la construcción del pueblo como lugar para el estado y como un lugar para los pastores.

Los centros poblados

En relación con la primera consideración, debemos notar que las nociones sobre el orden que expresa la forma urbana actual de Coranzulí son manifiesto de aquellas ideas producidas desde comienzos del siglo XX en el marco de la conformación del territorio argentino. Es interesante observar, entonces, cómo estas han operado en un doble sentido de: transformación de los marcos de referencia en los que se establecían las relaciones sociales hasta entonces (Oszlak, 2012) y de construcción de una “imagen urbana” (Iglesia, 1988) aun en aquellos espacios sobre los que, como Coranzulí, no se produjeron, en general, ordenanzas concretas y se encontraban alejados geográfica, política y económicamente de los centros de poder.

Desde esta perspectiva, comprender cómo un pueblo que se anexó a la Argentina recién en el siglo XX y cuya población no vivía allí, en sólo cuarenta años poseía ya un número considerable de casas ordenadas en manzanas y para 1970, una forma urbana dentro de la cual ha sido posible reconocer la distinción entre espacios públicos y privados, implica asumir, necesariamente, que hubo una intención explícita de la población local por hacer de Coranzulí un lugar en clave estatal. Resulta relevante destacar que hasta el establecimiento de la comisión Municipal en 1969 no ha habido ordenanzas o normativas concretas sobre cómo debía ser el desarrollo urbano de los pueblos del norte de Los Andes ni de Coranzulí en particular, y que incluso en años posteriores al funcionamiento de este organismo, las regulaciones sobre la forma urbana del pueblo continuaron siendo escasas.

Así, las relaciones que Coranzulí ha tenido con otros espacios urbanos a través de las relaciones sociales y políticas de su población, son absolutamente significativas para proponer la hipótesis de cómo la idea del orden y la imagen urbana que se construyó en otros sitios del territorio, repercutieron en el devenir del propio pueblo y en la construcción de intereses y sentidos ‘estatales’ en la población local. Hacia las últimas décadas del siglo XX, las relaciones que atravesaron la actividad minera como práctica laboral, el comercio, el empleo estatal y la expansión de la iglesia Evangélica en el pueblo han sido otros de los factores que deben ser considerados a la hora de pensar en los ordenamientos presentes en Coranzulí y el modo en el que el orden ‘urbano’ asociado a las ideas promovidas desde el estado se hizo presente en la forma urbana del pueblo conformando centralidades que son definidas y redefinidas en las acciones y prácticas de los propios pobladores, de acuerdo con sus propias dinámicas.

Los pueblos ‘vacíos’

En relación con la segunda consideración, el pueblo en clave pastoril, debemos recordar que aun en este contexto, expusimos algunas ideas, en principio, contrapuestas, sobre la regulación estatal y las agencias locales en el desarrollo de los lotes y manzanas, y en particular, de los límites del pueblo. Sus expresiones en la forma urbana del pueblo no pueden concebirse de un modo sucesivo y escindido a lo largo del tiempo. Se trata más bien de construcciones dinámicas que continúan actuando, de modo entreverado, en la forma urbana de Coranzulí.

En este sentido, no podemos dejar de observar la tensión que existe entre este ordenamiento y el que proponen los *calvarios*, la iglesia y el atrio, como materialidades que, en clave local, dan cuenta del rol que el pueblo posee como lugar para la espacialidad pastoril, aun cuando este sólo haya sido habitado en momentos puntuales del año. En la clave de Tuan (1996 [1974]), podemos pensar que, aun cuando el pueblo haya sido un sitio mayormente deshabitado, su sentido para la cohesión de las familias operó en su conformación como lugar en esta clave, incluso cuando la forma urbana del pueblo haya ido desarrollando características formales que pueden ser comprendidas en la clave estatal. Asimismo, como vimos en relación con la reconstrucción del *calvario* oeste en la actualidad, ha sido la principal institución del estado en el pueblo la que se intervino de modo directo en la ‘restitución’ de esta forma urbana, en principio asociada a los sentidos locales.

Entonces, ¿podemos acaso comprender la forma urbana del pueblo y su ordenamiento a partir del conjunto que conforman la iglesia, el atrio y los *calvarios*? ¿o acaso debemos comprenderla a partir de lo indicado la ordenanza de la Comisión Municipal y la lógica de ordenamiento que expresan los loteos? Podemos recuperar, entonces, la idea de las diferentes tramas, que finalmente se superponen y se entrelazan en Coranzulí, como materialidades a través de las que se operan, finalmente, diferentes intereses, ideas y proyectos urbanos (Aboy, 2008). Estos no pueden diferenciarse de modo taxativo entre ‘intereses estatales’ e ‘intereses locales’ sino que, muy por el contrario, debemos pensar que se trata de agencias que operaron de un modo entreverado, en la definición de la forma urbana del pueblo. Finalmente, Coranzulí es un pueblo que es parte de una única espacialidad que se constituye en articulación con el campo y es simultáneamente un pueblo que puede ser comprendido como un nodo en una red de poblados que, en clave estatal, se desarrollaron en la Puna y que trasformaron aquel pueblo ‘vacío’ en un lugar comprensible en la clave espacial y material del estado.

De este modo, podemos volver sobre el problema de esta tesis y preguntarnos acerca del rol que posee la materialidad, en este caso constituida a través de las dinámicas de producción pasadas y actuales de la forma urbana del pueblo, en la definición del pueblo como lugar, en un contexto en que las tensiones entre la sedentarización y la movilidad vuelven a hacerse presentes. Coranzulí es un centro poblado que sigue creciendo y construye nuevos proyectos urbanos en su desarrollo, a través de loteos que, promovidos desde las agencias estatales, procuran planificar en un contexto geográfico adverso que había sido, en principio, determinante de su falta de proyección.

La forma urbana de Coranzulí es un primer campo de conflictividades desde el cual el pueblo negocia su propio rol como nodo político-administrativo ante el estado, solicitando recursos para las obras públicas (como los bancos y veredas en la avenida, la plaza o los clubes y juegos para niños) y para el desarrollo de loteos que le permitan seguir ‘ordenando’ su tejido dentro de los límites constituidos para tal fin. Simultáneamente, la forma urbana conformada a partir de la centralidad de la iglesia, el atrio y los *calvarios*, ocupa un rol central en la identificación de Coranzulí como un pueblo de pastores. Es a partir de estas materialidades que el pueblo se articula con el campo y con aquellos otros lugares de los Andes con los que, históricamente ha estado asociado a partir de las prácticas sociales y rituales. Entonces, ¿Quiénes viven en el pueblo? ¿Y cómo lo hacen? Las respuestas a estas preguntas requieren que continuemos avanzando en la problemática de construcción de materialidades. Si la forma urbana nos permitió una aproximación a la escala urbana del pueblo en el marco de las relaciones ‘internas’ y ‘externas’ que establecen con este las personas (Massey, 2004); será la arquitectura, las arquitecturas del pueblo, las que nos permitirán problematizar la propia conformación de los objetos en el espacio.

Edificios institucionales y casas en el pueblo. Las materialidades desde la arquitectura

En la primera parte de este capítulo analizamos la forma urbana de Coranzulí de un modo diacrónico, atendiendo a algunos momentos específicos de su desarrollo en los que se evidenció la divergencia entre las ideas, acciones e intereses del estado y de la población local, pero en los que también se logró visibilizar sus instancias de negociación. Es justamente a partir de estas instancias, en las que las diferentes agencias parecen entreverse, que pudimos comprender a la trama urbana de Coranzulí en la actualidad como un producto dinámico y complejo cuyos sentidos actuales no pueden comprenderse de modo dissociado. A continuación nos adentraremos en esta misma problemática desde la arquitectura del pueblo. Para ello, es necesario que partamos de una primera aproximación al rol que la técnica ha tenido, históricamente, en el desarrollo de la arquitectura puneña. Los saberes, ideas y prácticas que allí se ponen en juego, serán posteriormente problematizados desde la arquitectura¹ institucional y doméstica del pueblo, respectivamente.

El rol de la técnica en la arquitectura puneña

Como ha planteado Pfaffemberger: “la gente construye su mundo social usando los recursos sociales y las estructuras que tiene a mano, pero sus actividades modifican las estructuras tanto como estas son reproducidas” (1992:500). Analizar las arquitecturas en el pueblo de Coranzulí, exige que nos adentrarnos en los modos en los que han sido producidas y reproducidas históricamente en los Andes, tanto desde el punto de vista de las ideas e intereses que en ese proceso se ponen en juego, como desde las elecciones materiales y proyectuales que se realizan en el proceso mismo de elaboración de un objeto arquitectónico.

Producir arquitectura supone activar un conjunto de normas, estrategias, modos de hacer, saberes técnicos y prácticas sociales (Lemonnier, 1992; Sillar, 1996; Dietler y Herbich, 1998). En definitiva, implica hablar de la producción en términos integrales. Es en este sentido que

¹ En este capítulo, cuando hablemos de arquitectura nos estaremos refiriendo tanto a los objetos construidos como a las ideas sociales, estilos estéticos y técnicos asociados a estos. Estos últimos se vinculan, a su vez, con diferentes corrientes e ideas constituidas desde la disciplina arquitectónica. En cada caso, procuraremos dar cuenta de la información necesaria para comprender a cuál de estas acepciones estamos haciendo referencia.

coincidimos con Ingold (2000) cuando se ha pronunciado en favor de comprender a los objetos en la integralidad de su existencia en el mundo (como ideas, como materiales, como procesos productivos, como relaciones de uso) en crítica a aquellas perspectivas que, de acuerdo con su mirada, han puesto el foco mayormente en el consumo (Miller, 2005).

Esto posee, a su vez, un sentido particular en el contexto andino. Allí, la construcción es un proceso que es parte de la vida social de las personas y las familias (Arnold, 1998; Tomasi y Rivet, 2011; Tomasi, 2012; entre otros), que involucra, también, al universo de acciones desde el cual estos objetos son nombrados, clasificados, categorizados y usados por las personas. En este contexto, hablar de la técnica invita a que nos adentremos en un universo de prácticas y sentidos que se definen en la propia producción de arquitectura que, sin dudas, lo exceden.

Por lo anterior, daremos cuenta aquí de algunos aspectos centrales que han definido a la técnica constructiva en la Puna, tanto desde la trayectoria histórica del área y de las *familias* de pastores, como también desde los discursos y miradas que se construyeron sobre la arquitectura puneña desde los ámbitos institucionales y académicos. Las conflictividades que entre ambos se visibilizan, nos permitirán discutir, a la luz del análisis de las arquitecturas del pueblo de Coranzulí, las instancias de conflicto y negociación que se han dado entre los pastores y el estado.

La técnica en la Puna

La trayectoria histórica de ciertas técnicas constructivas empleadas en la producción de casas en la Puna, fundamentalmente en el campo, fue objeto de estudio académico en diferentes momentos (ver: Ardissonne, 1937; Bolsi y Gutierrez, 1974; Viñuales, 2003; Rotondaro, 2012; entre otros). El análisis de estas técnicas requiere de un desarrollo extenso y complejo que contemple no sólo sus constantes sino también sus profundas variaciones a lo largo del tiempo, de los diferentes lugares y, en particular, entre los saberes y modos de hacer que poseen las distintas personas. Sin perjuicio de ello, a continuación realizaremos una somera aproximación a las técnicas más frecuentemente utilizadas y sus procedimientos asociados, la que nos permitirá luego problematizar su permanencia y transformación en las arquitecturas del pueblo a la luz de las acciones y discursos provenientes del estado. Su desarrollo se apoyará en nuestras propias observaciones y experiencias a partir de la participación en la práctica constructiva en

la Puna¹, así como también hará referencia a los estudios realizados por diferentes investigadores a lo largo de los Andes.

Con este propósito, nos ocuparemos de aquellas técnicas, materiales y prácticas asociadas a la elevación de los muros de una casa y luego haremos lo propio con su techado. La separación entre estas dos partes responde, por un lado, a que se trata de técnicas singulares que requieren de una explicación particularizada. Por otro lado, a la significatividad que, históricamente, poseyeron los techados en la Puna, condición que les otorga una entidad propia a la hora de hablar de las técnicas constructivas.

Muros y cimientos: adobe y piedra

En las descripciones realizadas desde el campo académico sobre las arquitecturas puneñas, el adobe aparece como uno de los materiales más característicos, cuya presencia ha primado en las imágenes producidas desde la academia y también desde los ámbitos de difusión sobre las arquitecturas del noroeste argentino. Se trata de un material utilizado históricamente para la elevación de los muros de los recintos que han constituido las casas en el campo y que se visibiliza también en los pueblos de manera dominante (Figura 4.33). El adobe es un ladrillo de barro no cocido (Viñuales, 2002). Su tamaño es variable, pero en la actualidad el más frecuente mide aproximadamente 40x20x10cm.

Por su composición y tamaño, el adobe posee una gran inercia térmica, cualidad que es muy importante en este contexto, debido a la gran amplitud térmica diaria existente en el ambiente puneño.

¹ Como mencionamos en la Introducción General, nuestra participación directa en la práctica constructiva en la Puna se desprende de nuestra participación en la restauración de una casa histórica para la realización del Centro Cultural y Museo en Coranzulí, así como también a experiencias constructivas previas en Susques y Rinconada desde el año 2007.



Figura 4.33. Muros de adobe en las construcciones: (izq.) en una casa en el campo en la *sección Agua Delgada*, en Coranzulí y (der.) en una casa en el pueblo (Fuente: fotografías propias).

De acuerdo a lo relevado en el trabajo de campo¹, la producción del adobe ha estado históricamente en manos de las propias *familias* que lo requerían para la construcción de sus casas, o bien podía ser producido colectivamente en función de la construcción de algún edificio de interés común, como puede ser el caso de iglesias, cementerios o centros vecinales. En este sentido, es difícil estandarizar su composición y tamaño, el cual varía de acuerdo con las características específicas del ambiente, o con los saberes y costumbres de los constructores que estén a cargo de su producción (Barada et al., 2011).

Los adobes se producen en tres etapas:

(1) La elaboración del *pastón* de barro. Se mezclan tierra del lugar, arena y agua, con algunos agregados de materia orgánica, como paja o guano (Rotondaro y Patrone, 2008).

(2) *Cortar* los adobes. Consiste en colocar el barro en moldes de madera rectangular que le otorgan la forma y tamaño a cada bloque.

(3) El secado. Los adobes se cortan generalmente en el piso y allí se mantendrán durante toda la tercera etapa. Por este motivo, es necesario tener una superficie libre más o menos extensa a la hora de su realización. En el campo, este tipo de prácticas han sido extremadamente frecuentes, siendo que los adobes suelen realizarse en los propios patios de las casas o en algún espacio aledaño.

¹ Esta información fue obtenida no sólo desde el trabajo de campo llevado a cabo específicamente en Coranzulí, sino que también forma parte de los datos recabados a lo largo de nuestra experiencia de trabajo de campo en otras localidades de la Puna (específicamente Susques y Rinconada) desde el año 2007.

Una vez que son producidos, los adobes se dejan ya *cortados* esperando para ser utilizados en alguna nueva construcción (Figura 4.34). En cierto modo, podemos decir que el *cortar adobes*, tal como se denomina a su fabricación, ha formado parte, históricamente, de las actividades relativas a tener una *casa* en el campo. En el pueblo, este tipo de prácticas presenta ciertas complejidades, como veremos más adelante. Las superficies extensas donde es posible acopiar adobes suelen encontrarse hacia los bordes del tejido o bien en la vía pública.



Figura 4.34. (izq.) Pastón para la preparación de adobes en Coranzulí y (der.) acopio de adobes en una calle del pueblo de Coranzulí en la actualidad (Fuente: fotografías propias).

Además del adobe, la piedra es otro de los materiales claves en la elevación de muros en las arquitecturas puneñas. Esta es empleada, mayormente, para la realización de los cimientos y sobrecimientos de las construcciones (Figura 4.35). Su utilización es frecuente en las casas de campo, fundamentalmente, porque es en las canteras localizadas en los distintos *pastoreos* de donde las *familias* obtienen las más adecuadas para la construcción. Los sobrecimientos son aquella parte de los cimientos que se encuentra por encima del nivel del terreno, quedando a la vista. En este tipo de construcciones, suelen tener aproximadamente entre 40cm y 1m de altura. En las construcciones más antiguas (y especialmente en el campo), se pueden ver también aparejos completos de piedra que completan la altura del muro.

El trabajo y los saberes involucrados en la realización de una *pirca de piedra*, conduce a que sean, en general, las personas con más experiencia las que se dedican a esta parte de la construcción. Esto supone: elegir las piedras, colocarlas en posición y lograr una traba adecuada es una práctica, actividades que requieren de un *expertise* técnico particular que permita un rápido reconocimiento del material y su manejo. En este contexto, la colocación de las esquinas,

de las *piedras esquineras* de las casas, es una de las instancias más importantes del proceso, tanto en términos constructivos como simbólico. Para ello se seleccionan cuidadosamente las piedras más grandes, con caras lisas, las que son colocadas hacia el exterior conformando la esquina (Tomasi, 2011).



Figura 3.35. (izq.) Una cocina exterior con pirca seca en Agua Delgada y (der.) muros de piedra y adobe en otro domicilio en la misma sección (Fuente: fotografías propias).

En términos simbólicos, las esquinas de la casa, y por lo tanto, los materiales que las conforman, poseen un rol central en los rituales asociados a la construcción (Tomasi, 2011). En distintas etapas de la obra, que van desde la colocación de las primeras estacas hasta la realización de la cubierta, las esquinas son *challadas* y recorridas en sentido antihorario. En los Andes, este tipo de prácticas rituales asociadas a los significados de las esquinas de las construcciones fueron identificadas por otros investigadores. Arnold planteó que las esquinas de la casa “son algo más que los ángulos literales de la casa. Sobre todo, tienen una relación con la tierra y con el linaje ancestral que mora allí” (1998:51).

Techados: guaya

Para las cubiertas, las técnicas más frecuentes han sido los techados de *guaya* con estructuras de madera. Especialmente en las *casas* en el campo, las maderas utilizadas son de cardón (cactus) o queñoa, fijadas entre sí con ataduras de tiento de cuero de llama (Figura 4.36). Los techos de *guaya* requieren de un saber específico para su realización, que abarca el correcto reconocimiento de materiales (gramíneas -*iral* y *chiyagua*- y tierras), así como a la forma de su ejecución. En algunos casos se utiliza, también, la *torta de barro* como técnica de resolución de las cubiertas. Consiste, sintéticamente, en la realización de una capa de barro de entre unos 5 y 10cm, soportada sobre estructura de madera. La utilización de esta técnica de creciente

presencia en la Puna, responde a una incorporación relativamente reciente. Tal como ha indicado Delfino (2001), en su trabajo en la comunidad de Laguna Blanca, en Catamarca, la *torta* es una técnica de tipo “institucional” o “abajero”, es decir, traída desde las tierras bajas¹. En Coranzulí sólo es posible reconocer el uso de la *torta* en muy pocos casos. Como pudo observarse en las fotografías históricas descritas en la Parte I, la *guaya* fue el material y técnica elegido para las cubiertas de las arquitecturas del pueblo, al menos hasta la década de 1970.



Figura 4.36. Ataduras con tiento de cuero en la realización de una estructura para un techado de *guaya* en Coranzulí (Fuente: fotografías propias).

El conocimiento sobre la técnica del *guayado*, la experiencia y roles necesarios para su realización, así como la continuidad en el tiempo que esta implica, resultan claves centrales para comprender su escasa presencia en la actualidad del pueblo. En este sentido, es necesario advertir que para la realización de un techo de *guaya*, se requiere de por lo menos una persona que *sepa guayar*. Esto quiere decir, que posea el conocimiento y la práctica necesaria para colocar de un modo correcto los manojos de paja en la cubierta, logrando una adecuada superposición entre estos en las faldas del techado y una buena terminación (con los manojos colocados en sentido inverso) en los aleros y cumbrera. Así, techado carece de filtraciones de agua, cosa que conduciría a su rápido deterioro. Sin embargo, la realización de la cubierta implica, también, la previa realización de su estructura de madera y de las ataduras con tientos,

¹ Otros autores como Rotondaro y Rabey (1988) sitúan, por el contrario, a la *torta de barro* dentro del repertorio del a arquitectura ‘tradicional’ puneña. Esta diferencia con la propuesta de Delfino (2001) resulta interesante para los objetivos aquí planteados en tanto sugiere que se están exponiendo, en cada caso, distintas ideas en torno a lo ‘tradicional’. Pareciera que en el caso de Rotondaro y Rabey (1988) esta clasificación se encuentra ligada más a la procedencia de los materiales (y su obtención, en principio, directa, a partir de los recursos naturales disponibles), que al hecho de que, aun cuando esto sea así, su incorporación como técnica se vea implicada en un proceso de transformación asociado a un cambio de tipo social, económico e inclusive político.

para lo que es necesario saber hacer los nudos y, desde ya, poseer el cuero de llama para la realización de los tientos¹.

Asimismo, son necesarias más personas para la realización de esta técnica. Una vez realizada la estructura, se procede a la colocación de las dos capas de paja de las dos especies señaladas: una primera como cielorraso (*chiyagua*), y otra superior que funciona como la terminación de la cubierta (*iral*). Ambos tipos de paja deben ser tratados previamente mediante el *majado*, que es el nombre que se le otorga al corte de la raíz. La primera capa se coloca directamente sobre la estructura, sin barro. El *iral* requiere de la aplicación con un barro arcilloso y viscoso, el cual debe ser preparado en un pozo profundo en el piso². Los manojos de paja se impregnan de barro en su punta o en su raíz, dependiendo del lugar que ocupen en el techo: para el desarrollo de la cubierta el barro se coloca en la raíz de la paja, mientras que para los aleros y remate de la cumbrera se coloca en las puntas.

La distribución de tareas en la realización del *guayado* tiene que ver con el saber que cada una de las personas posea y con el género. Mientras que las mujeres suelen ocuparse del *majado* de la paja, los varones más expertos, en general los adultos mayores, son los encargados de *guayar*. El resto de los presentes trabaja en el mezclado del barro (que puede hacerse con ayuda de un palo o incluso con los pies, en tanto por la profundidad del pozo, las personas suelen meterse dentro del él para mezclar) o bien se encargan de empapar y alcanzar, uno a uno, los manojos al *guayador*, o a los *guayadores* que se encuentran sobre la cubierta (Figura 4.37). La cantidad de personas necesarias para la realización de una cubierta a través de esta técnica conlleva a la participación de los miembros de una *familia*, y también frecuentemente ocupan a aquellas otras personas con las que se tienen vínculos de compadrazgo o vecindad, lo que conduce a la activación de lazos de ayuda mutua³. Asimismo, el *guayado* es una tarea que puede prolongarse por varias horas y hasta por días, motivo por el cual es también una ocasión de reunión de

¹ Para ello, el cuero ya seco del animal, se remoja durante varios días de modo tal de que adquiera nuevamente flexibilidad. Una vez mojado, se cortan largas tiras de un ancho de no más de 1cm, las que luego son utilizadas para realizar las ataduras.

² Este pozo suele prepararse algunos días antes de la realización del *guayado* propiamente dicho, para lograr que el barro *se pudra*.

³ Este tipo de cooperación asociada a la construcción, pero también a las tareas agrícolas (como la limpieza de acequias y canales) o bien a las actividades relativas al pastoreo (como la *señalada*), fueron registradas en distintos sectores de los andes conocidas como la *minga*. Se trata de una modalidad de trabajo colectivo en la cual se trabaja conjuntamente para algo beneficioso para todos los participantes (Ferraro, 2004). Sin embargo, como veremos, la lógica de la ayuda mutua también ha sido contemplada en Coranzulí y en otros sitios de los Andes en función del establecimiento de lazos de reciprocidad en tareas que en principio, benefician alternativamente a distintos grupos. Volveremos a ver esto para el caso de la producción de arquitectura doméstica.

distintos miembros de la familia, por lo que el cocinar y compartir las comidas es también parte de las tareas que intervienen.



Figura 4.37. Tareas en el *guayado* de una casa en Coranzulí. Arriba la preparación del barro y el pozo, abajo la secuencia de colocación de los manojos de paja por un maestro constructor (Fuente: fotografías propias).

Así, cuando nos referimos a la arquitectura doméstica, debemos comprender que su construcción es una actividad que, especialmente en el campo, ha estado históricamente a cargo de las propias *familias* que la habitan, que se extiende en el tiempo y que a su vez coexiste con otras tareas cotidianas como pueden ser cocinar, dormir, comer, tender la ropa o participar de una celebración. En otras palabras, una casa en la Puna es habitada y vivida al mismo tiempo que está en construcción. Sin embargo, esta condición no es exclusiva de las arquitecturas domésticas sino que las prácticas constructivas colectivas también ocupan un lugar central en la vida de los diferentes grupos pastoriles en los Andes. La construcción y reconstrucción de edificios de uso común (particularmente las iglesias) es parte constitutiva del colectivo de *familias* que los comparten, dando lugar a instancias cotidianas y rituales que son especialmente significativas en el calendario anual de los pueblos en los Andes.

En este contexto, en la misma línea de lo observado para la construcción de los cimientos y el rol que en este proceso ocupa la *challa* de sus esquinas, las cubiertas de *guaya* y sus técnicas asociadas ocupan un lugar central tanto a escala doméstica como institucional. La culminación del techado de una construcción es, a su vez, al momento de su inauguración. Es un suceso que posee una significancia en términos rituales y simbólicos para la propia casa, la *familia* y en caso de que se trate de un edificio público, para el colectivo.

Lo ritual en lo técnico

Los “ritos de paso” que permiten que una construcción pueda ser habitada en los Andes han sido estudiados por diferentes autores, en diferentes momentos. Palacio Ríos (1990) y Arnold (1998) analizaron los rituales de techado en el marco de las *challas* que se realizan durante la construcción de una casa. En particular, estas prácticas colaboran en el fortalecimiento de lazos familiares y sociales y son, también, una instancia de agradecimiento a todos los que participaron en el trabajo (Tomasi, 2011). Por otra parte, la *flechada* es la práctica ritual que se realiza en la Puna al finalizar un techado de *guaya*. Esta práctica fue analizada por Bugallo (1999), Zurita (2004), Tomasi (2011), entre otros, y es particularmente relevante para comprender los sentidos asociados a la construcción de una casa, y su concepción como tal. A continuación describiremos brevemente este ritual, articulando los trabajos citados con nuestras propias observaciones en el campo¹.

Para comenzar la *flechada* se realiza un pequeño hoyo (*juiri*) en el centro del piso (de tierra apisonada) del recinto en cuestión. Es allí donde se realizará la *challada*. A medida que todos los presentes van acercándose al *juiri* para *challar* y compartir bebidas, deben arrojar unas pequeñas *flechas* realizadas con ramas afiladas hacia el cielorraso de *chiyagua*, del que cuelga un pequeño cesto de lana que contiene un huevo de *suri*². Este cesto se ubica colgando de alguna de las vigas de madera que conforman la estructura de la cubierta, justo arriba de donde se realizó el *juiri*. Evidentemente, el objetivo del ritual es romper el huevo y que el contenido vierta dentro del hoyo. Quien lo logre será el ganador, quien debe beber, como premio, un vaso de vino *bien cargado*. El cesto con la cáscara del huevo restante, así como también las flechas

¹ Para un análisis detallado de la realización de este ritual ver: Tomasi (2011). Por otra parte, una descripción de este mismo ritual se encuentra relatada en la Encuesta Nacional de Folklore (1921), relatada por un maestro de Susques.

² El *suri* es una especie de alpaca característica del altiplano. Aunque en Coranzulí nos han indicado que el huevo tenía que ser de suri, las dificultades que implica su obtención conducen a que sea habitual que se utilicen huevos de gallina. De hecho, en las *flechadas* de las que hemos participado, se utilizó este tipo de huevo.

que, sin éxito, quedaron clavadas en el cielorraso, permanecerán en la casa como ofrenda a la *Pachamama*. Finalizada la *flechada*, el *juiri* es cerrado (Figura 4.38).



Figura 4.38. *Flechada* en la inauguración de una casa en Coranzulí. A la izquierda obsérvese el huevo y las flechas en el cielorraso, en el centro la *challada* y el cierre del *juiri* a la derecha (Fuente: fotografías propias).

La *flechada* puede realizarse una o más de una vez en la vida de una construcción. Esto se debe a que los techos de *guaya* requieren de un mantenimiento a lo largo del tiempo debido a los efectos erosivos causados por la lluvia y el viento, conduciendo al desgaste de los materiales que conforman la cubierta. La práctica del *reguayado* y su periodicidad ha sido observada, con sus diferencias¹, por diferentes investigadores en los Andes y en particular en la Puna (Rotondaro, 1988; Pujal, 2002 et al.; Daich y Palacios, 2011; entre otros). En principio, podríamos decir que esta se debe realizar en una periodicidad que va desde los dos hasta los ocho años. La práctica del *reguayado* consiste, en general, en el *repaje* de la cubierta, lo que implica la quita del material en mal estado y la colocación de una nueva capa de paja y barro. Si bien esta debe realizarse tanto en las construcciones domésticas como en las públicas, en estas últimas la periodicidad de su realización es una práctica particularmente relevada por diferentes investigadores en los Andes como instancia de activación de lazos familiares y colectivos.

Tal como observamos en el Capítulo 1, uno de los casos más significativos de este ritual fue el analizado por Sendón (2004). Se trata del *wasi chakuy* en Marcapata, Perú. Esta “costumbre andina”, tal como la refiere este autor, se realiza cada cuatro años y tiene una duración de una semana. Una de las cuestiones significativas de esta práctica es que reúne a los cuatro *ayllus* de Marcapata en un mismo espacio y actividad, siendo que cada uno de ellos ocupa, a su vez, una

¹ Estas tienen que ver, por un lado, con las condiciones ambientales específicas de cada sitio, pero también, con los criterios de cada *constructor*.

posición específica en el techado de la iglesia y en el atrio. Es decir que, a instancias de una práctica constructiva, se reconocen, en este ritual, las pertenencias de las personas a los distintos colectivos que conforman Marcapata y a su vez, a todos como partes del colectivo que se reúne en el pueblo y en la iglesia. Como ha planteado el propio autor, esta actividad “implica toda una recreación simbólica y social del espacio y de los grupos sociales marcapateños” (2004:55). En un sentido similar, Tomasi (2011) registró el *retechado* de la iglesia de Susques, a partir de un trabajo colectivo en el que se involucraban tanto la *sección norte* como la *sur*, reforzando los lazos establecidos al interior de cada una y también entre ambas, como partes de la conformación del colectivo susqueño.

Las prácticas descriptas ponen de relevancia la centralidad que posee la arquitectura en los Andes, y en particular su aspecto técnico. En este sentido, hay al menos dos cuestiones relativas a estas prácticas que resultan relevantes en función del problema que abordaremos en esta parte, relativo al análisis de la arquitectura coranzuleña como materialidad a través de la que se negocian sentidos estatales y locales. La primera, surge de considerar que la ritualidad forma parte de la práctica constructiva en sí misma, en tanto forma parte de las actividades necesarias para la construcción en la Puna y en especial en el campo. La segunda, es que la realización de estas prácticas está estrechamente asociada a las técnicas constructivas elegidas y al uso de ciertos materiales, como la paja en el techado o la tierra apisonada para los solados.

A la luz de estas cuestiones, resulta pertinente reflexionar sobre la propuesta de Dietler y Herbich (1998) acerca de entender a las prácticas y a los actores involucrados en su realización como agentes que participan activamente en las instancias de toma de decisiones que se dan en el proceso constructivo, las que aquí nos resultan centrales para poder aproximarnos a lo que sigue, que es el análisis de la producción de arquitecturas en el pueblo. En este contexto, un modo de hacer que se encontraba, en principio, circunscripto al ámbito de las familias y sus relaciones, asociado al uso de ciertos materiales y al empleo de ciertos saberes técnicos, comienza en el pueblo a involucrar otros roles y actores. Del mismo modo, se han ido incorporando otros materiales y prácticas, que se asocian de un modo directo o indirecto sobre las acciones del estado y las transformaciones económicas.

Discursos sobre las técnicas puneñas

Existen dos conjuntos de discursos sobre las técnicas y materiales históricamente empleados en las arquitecturas puneñas:

(1) Los discursos e ideas “oficiales” que se construyeron desde el estado y sus agencias, a través de los relatos de funcionarios que recorrieron el área desde finales del siglo XIX y principios del XX. Las consecuencias, incluso alejadas en el tiempo de los discursos contruidos entonces, pueden ser observadas en las valoraciones y clasificaciones que aun al día de hoy se elaboran desde distintos dispositivos del estado (como el censal) sobre las arquitecturas del área.

(2) Los discursos académicos que, con una raíz común en los relatos que aquellos ‘otros’ viajeros que provenían de diferentes ámbitos científicos y que recorrieron el “exótico” paisaje puneño a comienzos del siglo XX. Esta tradición continuó con las corrientes y miradas que, aunque no de un modo homogéneo, definieron ‘un lugar’ para estas arquitecturas en el marco de la historiografía de la disciplina arquitectónica elaborada durante el siglo XX.

Nos referiremos a continuación a estos dos conjuntos de ideas, para luego dar cuenta de su vigencia en las miradas y clasificaciones actuales. Establecer estos puntos de contacto nos permitirá reconocer más adelante, el campo en el cual se han ido desarrollando las arquitecturas institucionales y domésticas de Coranzulí, en el contexto mayor de los pueblos puneños, las que muchas veces han estado en diálogo y otras en conflicto, con estas ideas.

La mirada oficial

Las arquitecturas de la Puna fueron descriptas por los viajeros y demás misioneros oficiales desde la colonia. Entre las primeras miradas, podemos reparar en la transcripción de una descripción realizada en 1773 por Concolorcorvo¹:

“Su casa se reduce a una choza cubierta de paja, que llaman *ycho*, cubierta con una puerta que con dificultad de entra por ella en cuclillas, y a correspondencia de sus muebles, que si se arrojaran a la calle, sólo los levantaría otros individuo criado en las mayores miserias” (Concolorcorvo, 1773 reproducido en Carrizo, 2009:XXIX).

La descripción de la casa en el pueblo como una única “choza” que forma parte de la crónica colonial, resulta similar a las descripciones realizadas por Cerri (1993 [1903]) sobre los “ranchos alineados” de Coranzulí a comienzos del siglo XX. Entre ambas, la cuestión técnica y los materiales empleados en su construcción han sido cuestiones destacadas, a partir de las que se procuró dar cuenta de las ‘precarias condiciones’ en las que, a los ojos del estado, vivían

¹ Concolorcorvo es el seudónimo que utilizó el cronista español de Indias Alonso Carrió de la Venderas para escribir la obra titulada *Lazarillo de ciegos caminantes*, en 1773.

los pastores puneños. Otra de las referencias que resultan ilustrativas en este sentido es la elaborada por Bertrand (1885):

“Las casas son de barro o adobe con techo de barro i enmaderaciones [sic] de chañar i [sic] algarrobo; pocas están en regular estado, lo mismo que las murallas i [sic] tapias, casi todas desviadas de la vertical” (Bertrand, 1885:271).

Aunque no se refiere de un modo directo a los aspectos técnicos, Holmberg (1900) describe los “ranchos” en los que vivían los pastores al llegar al poblado de la Encrucijada:

“La miseria y la poca higiene de nuestros anfitriones es proverbial. En sus ranchos de techos bajos y sin ventilación alguna viven amontonados hombre, mujeres, viejos, chicos y enfermos, haciendo vida común con los perros, revueltos entre cueros de guanacos, vicuñas y chivos que apestan, entre tinajas inservibles, desperdicios de las últimas comidas, aparejos de mulas, zapallos y otras cosas” (Holmberg, 1900:26).

Podemos notar que el foco de estas descripciones esta puesto sobre una aparente falta de higiene y de moralidad de los pobladores, lo que estuvo estrechamente asociado al propio proceso civilizatorio encarado por el estado en la Puna el que, como vimos en el Capítulo 2, procuró transformar los modos de vida de la población pastoril. En este sentido, el rol que ha tenido la arquitectura y sus aspectos técnicos, resulta central en el marco de las políticas llevadas a cabo por el estado nacional en su territorio desde comienzos del siglo XX, particularmente en aquellos sitios que, como los Territorios Nacionales, formaban parte de su administración directa.

En este sentido, la legislación sobre tierras fiscales, a través de la Ley Nacional N° 4.167, estableció la necesidad de radicar definitivamente a los pobladores de Territorios Nacionales, a través de la regulación sobre las técnicas y materiales a utilizar en las construcciones domésticas:

“(…) Que el empleo de materiales de ínfimo valor, como el adobe crudo, ó lo que con cierta generalidad se denomina “pared francesa” (...) no satisfacen el propósito legal, por lo que permiten su abandono o traslado, (...) están obligados a hacer las construcciones o habitaciones exigidas (...) con cimientos y paredes completas de ladrillo cocido, cemento armado o cualquier clase de piedra trabajada”¹ (el subrayado es nuestro).

¹ AGN, SH-III signatura 579. Nota emitida por el Ministerio del Interior, Buenos Aires, junio de 1911.

La clasificación del adobe como material de “ínfimo valor” ha sido sostenida desde el ámbito oficial incluso hasta el día de hoy. Como ha observado Jerez (2013) el aliento a las construcciones “de material” que erradicarían de un modo definitivo los “ranchos de adobe” encuentra su génesis en el pensamiento liberal-conservador de la Argentina del orden y el progreso de comienzos del siglo XX, pero se ha sostenido como proyecto político a lo largo de todo el siglo. La diferenciación entre las “casas de adobe” y las “casas de material” caracterizó a las categorías utilizadas por los censos de vivienda desde 1895.

Desde el Censo Nacional de Población de 1895, la clasificación de las viviendas posee una diferenciación de acuerdo con los materiales que las conforman. Las viviendas se clasifican en “de adobe”, “de madera” o “de material”¹. De acuerdo con el análisis realizado por Jerez (2013), es interesante notar que para dicho censo, Jujuy era una de las provincias que mayor porcentaje de viviendas de adobe poseía a nivel nacional². Estas alcanzaban el 84%, mientras que en Buenos Aires era del 27% y en Capital Federal sólo del 0,3%. Las ideas y políticas urbanas y arquitectónicas impulsadas por el estado desde entonces, han contribuido de manera taxativa a la desvalorización de materiales como el adobe para la construcción, dando lugar al crecimiento de los porcentajes alcanzados por las viviendas de material. Así, en el Censo Nacional de 1947, el porcentaje de viviendas construidas en adobe en Jujuy descendió al 46%, mientras que las “de material” se mantuvieron en un ascenso sostenido.

En este contexto, el crecimiento sostenido de las viviendas “de material” observable en los Censos Nacionales de Población y Vivienda, se dio de un modo paralelo al descenso del porcentaje de viviendas de adobe. El desarrollo de vías de comunicación, principalmente ferroviarias, y las políticas urbanas desplegadas en la provincia influyeron positivamente en este sentido, favoreciendo, incluso con incentivos impositivos, este cambio constructivo (Jerez, 2013).

Sin embargo, aún en este contexto, la situación de la Puna era diferencial en la provincia, siendo que allí las viviendas de adobe ascendían al 85%. Incluso al día de hoy, podemos advertir que, en el caso del pueblo de Coranzulí, las viviendas con muros de adobe alcanzan el 95% de las

¹ La expresión “de material” es usada incluso al día de hoy, para hacer referencia a aquellas construcciones que incluyen en cemento en su composición.

² Debemos tener en cuenta, sin embargo que los datos de Jujuy no incluyen al departamento de Susques, que para entonces, aun formaba parte del territorio chileno.

construcciones. Simultáneamente, otras transformaciones como la de los techados de *guaya* por el uso de la chapa de zinc o el reemplazo de los pisos de tierra apisonada por cerámicos o alisados de cemento, sí resultan mucho más significativas. Nuevamente, podemos notar, que aquellas políticas e ideas que en los centros urbanos nacionales y regionales impactaron de un modo mucho más directo, fueron operadas, también desde aquellos sitios en los que, como en Coranzulí, las distancias y divergencias que las agencias estatales. El rol que en estos procesos de inserción tuvieron las agencias de los pobladores ha sido central.

Los pueblos, su forma urbana y arquitecturas se han ido transformando y definiendo a la luz de los intereses y acciones de la población local. Estos hechos escapan, las más de las veces, a los anteojos de las miradas elaboradas desde el campo académico para dar cuenta de sus arquitecturas. A este segundo conjunto de discursos nos referiremos a continuación.

La mirada académica

El campo disciplinar de la arquitectura y la historia de la arquitectura elaboró sus propias miradas sobre las construcciones puneñas. Lejos de haberse visto motivado por un reconocimiento geográfico del territorio orientado a la organización y control de la población, los intereses de los relevamientos y descripciones que se elaboraron desde la academia, estuvieron puestos en la cultura material existentes en distintos lugares de la Argentina.

Así, un primer momento de interés por estas otras arquitecturas se constituyó como alternativa a la retórica arquitectónica de la civilización basada en la reproducción de los estilos de las grandes capitales europeas de principios de siglo XX. Por el contrario, estos otros abordajes tendieron a ‘rescatar’ las arquitecturas vernáculas existentes en distintos sitios del país, en función de dar cuenta de las múltiples formas de la ‘habitación humana’ a través de la relación hombre-naturaleza (Aparicio, 1931; Ardissonne, 1937; Márquez Miranda, 1945). Estas experiencias, enmarcadas en el camino transitado por la antropogeografía en la Argentina ha estado permeado por un fuerte determinismo ambiental que siguió con el camino que este campo disciplinar venía recorriendo en Alemania y Francia, estrechamente ligados al desarrollo de la ciencia positivista (Barros, 2001).

Un segundo momento de interés académico por las arquitecturas vernáculas realizadas en distintos sectores del país y en particular por las del noroeste argentino, tuvo su mayor desarrollo entre las décadas de 1960 y 1970, aunque gran parte de sus miradas e ideas persisten,

en muchos casos, al día de hoy. La búsqueda por una arquitectura moderna en clave regional caracterizó a la arquitectura latinoamericana a partir de este momento (Frampton, 1981). Esto condujo a una revalorización de las construcciones locales, principalmente por considerarlas dotadas de un valor ‘tradicional’.

Este tipo de búsquedas condensaron las producciones de arquitectos como Sacriste, Caveri o Vautier¹, pero también en publicaciones y relevamientos que se ocuparon de poner de relieve las arquitecturas existentes. Ejemplo de ello es la titulada “Pueblos de encomienda Jujeña” realizada por Iglesia y Ortiz en la Revista Nuestra Arquitectura entre los años 1963 y 1965 que incluía los relevamientos realizados en los antiguos pueblos de indios de Casabindo, Cochinoca, Yavi, entre otros. En la misma línea, posteriormente, Ascencio, Iglesia y Schenone (1974) publicaron “Arquitectura en el Altiplano Jujeño”, analizando nuevamente los casos de Casabindo y Cochinoca. En la misma línea, podemos destacar los trabajos realizados por Nicolini (1964) en la Quebrada de Humahuaca, sobre el pueblo de Purmamarca y la ya referenciada publicación de Bolsi y Gutiérrez sobre Susques (1974). En este caso, se trata del único trabajo destinado al estudio de un poblado perteneciente al entonces ex-Territorio Nacional de Los Andes, mientras que el resto se ocupó de aquellos localizados históricamente en la provincia de Jujuy, antiguos pueblos de indios en el período colonial.

En muchos de estos trabajos se observa un reconocimiento hacia las comunidades locales asociado a la correcta utilización de los recursos ‘naturales’, y a la producción de una armónica asociación con el entorno en el que vivían. Así, calificativos como ‘espontaneidad’, ‘modestia’ y ‘rusticidad’, plagaron muchos de estos trabajos², con una clara referencia al desdibujado rol atribuido a los pobladores, como productores ‘silenciosos’ de estas arquitecturas. Así, las valoraciones que estos trabajos expresaron tuvo que ver con la exaltación de lo que ellos mismos llamaron: “una ‘estética de la escasez’ que ha transformado a la pobreza en elocuente sencillez” (Ascencio, Iglesia y Schenone, 1974:31). Aunque con las visibles complejidades que un corpus como este poseía, este tipo de miradas implicaron, sin embargo, un cambio en las valoraciones desde aquel proyecto civilizatorio que despreciaba estas producciones, en pos de un recupero de los valores culturales de distintos sectores del país. En este giro, las arquitecturas

¹ Sobre la obra de Sacriste y Caveri, ver: Iglesia, 1984. Sobre Vautier, y en particular sobre los proyectos de autoconstrucción que desarrolló en Latinoamérica, ver: Gutiérrez, 2005.

² Muchas de estas consideraciones se han mantenido, también, muy presentes, incluso al día de hoy, en los trabajos etnográficos sobre comunidades puneñas y andinas en general, a la hora de describir los espacios en los que viven los grupos en estudio.

que antes habían sido despreciadas y perseguidas para su erradicación, pasaron a ser, en muchos casos, bienes a preservar.

Discursos oficiales y discursos académicos: su encuentro con las arquitecturas locales

Desde el campo institucional y académico, las tensiones en torno al desprecio o la valoración de las técnicas arquitectónicas puneñas ha sido un ámbito de disputas que muchas veces han repercutido en aquellas políticas llevadas a cabo en el campo. Sin embargo, mientras que estos procesos de cambio valorativo y de tensión entre diferentes discursos se llevaron a cabo, la vida de las comunidades ha continuado en el camino de su propio devenir, en el marco de una progresiva (y también conflictiva) incorporación en las lógicas estatales. Esta inserción trajo consigo, a su vez, significativos procesos de transformación económica, social, política y también espacial, que han escapado a estas miradas. Paradójicamente, se trata de arquitecturas que no caben en el repertorio de aquellas que merecen ser observadas, contadas, valoradas.

El rol de la arquitectura como parte de un entramado más amplio de relaciones y sentidos, de la satisfacción de ciertos intereses y necesidades, de la aplicación de un conjunto de saberes, ha sido sesgado. En este proceso, parte de los recursos necesarios para comprender a la arquitectura en relación con una cierta configuración social, y en este contexto particular comprender las ideas, modos e intereses a partir de los propios coranzuleños han construido las arquitecturas del pueblo, han sido muchas veces ignorados. Así, pensar las producciones arquitectónicas que tienen que ver con ‘el hacer’ cotidiano de las familias locales en Coranzulí y con los espacios en los que desarrollan su día a día, no se encuentran contempladas en ninguna de estas miradas e inclusive incomodan a toda clasificación construida por la historiografía de la arquitectura. Es precisamente en estas producciones donde se situará la exposición de los próximos acápite.

Dispositivos estatales y valoraciones actuales

Desde la década de 1990, el INDEC ha creado y empleado la clasificación CALMAT para caracterizar la calidad constructiva de las viviendas, como dispositivo para su normalización en todo el país. El acrónimo CALMAT identifica la calidad de los materiales con los que están contruidos las viviendas, de acuerdo con sus condiciones técnicas de “resistencia, solidez, capacidad de aislamiento y terminación”.

Esta clasificación se ordena de modo creciente de IV a I. En este gradiente, el piso de tierra, las paredes de adobe y barro y los techados de paja son considerados como materiales “poco

resistentes y sólidos” y su presencia en la caja muraria, en el piso o en el techado de las viviendas es condición suficiente para que una construcción califique en las categorías más bajas, entre III y IV. Asimismo, debemos mencionar que, para el censo de 2010, la categoría de “rancho” continúa siendo utilizada como unidad de clasificación de viviendas que poseen “paredes de adobe, piso de tierra y techo de paja o chapa” (INDEC, 2010:2). Sin embargo, como veremos, el uso de estos materiales continúa siendo extendido no sólo en la Puna sino en el noroeste argentino en general, e incluso en otros sitios del país. Su utilización, resulta conflictiva en el marco de las categorías estatales que lo califican, en tanto además de ser considerado un material poco resistente, su utilización no se encuentra normalizada por los estándares nacionales de construcción.

Por otra parte, los discursos actuales que se producen desde los ámbitos oficiales y académicos, poseen complejidades que se evidencian a la hora de analizar la trayectoria y persistencia de estas técnicas. El impulso turístico que ha tenido el noroeste argentino durante la segunda mitad del siglo, potenciado a partir de la declaratoria de la Quebrada de Humahuaca como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 2003 (Tommei, 2016) da cuenta de un contexto de contradicciones en el cual las mismas técnicas que son descalificadas por el estado y sus dispositivos clasificatorios son impulsadas por otros agentes ‘oficiales’ en función de otros intereses. En este contexto, nos podemos encontrar con proyectos que impulsan la utilización de alternativas tecnológicas en tierra para la construcción de viviendas y viviendas de interés social con apoyo, incluso, de organismos oficiales (Rotondaro et al., 2005, 2006, entre otros).

Evidentemente, este escenario plantea un contexto de conflictividad en el que las poblaciones locales son quienes, finalmente, proyectan, producen y habitan sus casas. Como veremos, es desde sus propios intereses y desde su propio hacer que negocian con estos diferentes discursos y agentes.

Arquitecturas institucionales

Cuando hablemos de arquitectura institucional, lo haremos en la misma clave que lo hicimos para comprender la noción de estado. Siguiendo a Corrigan y Sayer (2007), comprendemos al estado como sistema de regulación social y cultural, cuya influencia en la vida cotidiana de la gente es posible a partir de sus formas institucionales e ‘institucionalizadas’: su sistema escolar, el control policíaco, los sistemas censales, las ideas y políticas sobre la salud, las celebraciones.

En este marco, lo que aquí llamaremos arquitecturas institucionales se refiere a aquellas arquitecturas que, aunque no formen parte directa del sistema estatal, constituyen materialidades que se enmarcan en sus mismos esquemas regulatorios asociados, en este caso, a la construcción de una vida cívica y sedentaria. Es así como debemos considerar que la institucionalidad del estado excede a sus propias instituciones.

Nos referiremos, entonces, a las arquitecturas de la Escuela, de la Comisión Municipal, de la Sala Sanitaria y del Destacamento de Policía, así como también a las arquitecturas de las Iglesias, católica y evangélica. Finalmente, también analizaremos las arquitecturas del Club, del Polideportivo, del Centro Vecinal, en tanto ‘instituciones locales’ que operan en el marco de los esquemas estatales, sobre la vida en el pueblo. Sus características técnicas y compositivas nos resultan centrales para comprender el modo en que el sistema regulatorio del estado se hizo presente en Coranzulí.

Si desde el plano técnico, la erradicación de las arquitecturas de tierra por aquellas “de material” fue uno de los ejes que, desde el plano arquitectónico caracterizó al proyecto civilizatorio de la Argentina de comienzos del siglo, en el plano compositivo estilístico fueron las arquitecturas europeas las que constituyeron la imagen que debía reemplazar al “rancho”. Desde finales del siglo XIX hubo en la Argentina un florecimiento de las arquitecturas académicas y eclécticas, especialmente en lo que respecta al desarrollo de los edificios institucionales e infraestructuras que posibilitaron la consolidación del estado nacional tanto en términos políticos como simbólicos (Liernur, 2008). Con Buenos Aires como cabecera, la Argentina inició un proceso de claro deslinde con el pasado colonial y sus arquitecturas, en función de la consolidación de una nación fundamentalmente agro-exportadora, con miras a los mercados industriales y en particular, culturales, de las grandes capitales europeas.

La gran expansión de la red ferroviaria y vial llevada a cabo a finales del siglo XIX estuvo, a partir de 1920 y hacia la década de 1930, acompañada por el desarrollo de la industria automotriz y del fomento al turismo interno. Esto conllevó a un corrimiento del eje de la escena del desarrollo nacional (hasta entonces puesto en las infraestructuras y arquitecturas de las grandes ciudades-puerto con miras a Europa), hacia un interés por el conocimiento y transformación del interior del país (Liernur, 2008). Este proceso involucró la expansión de las arquitecturas institucionales que habían sido producidas en clave académica, por otras capaces

de dar cuenta de la tensión que en los sitios más alejados de Buenos Aires, se daba aún entre la ruralidad y la urbanidad.

En este sentido, la modernidad del estado apoyada en las ideas sobre el progreso y en la reproducción de un incipiente funcionalismo en sus arquitecturas, tuvo lugar en distintos sectores del país. En particular, en el noroeste argentino esto estuvo asociado a la presencia de técnicas constructivas foráneas atravesadas por la estética racionalista blanca propia del movimiento moderno europeo, a través de la cual se procuraba construir una arquitectura estatal moderna, en clave regional. La influencia que en estas otras búsquedas han tenido las corrientes de investigación citadas anteriormente, para las que el noroeste argentino se constituyó como un enorme campo de referencia, analizar la producción y reproducción de las arquitecturas del estado en la escala local.

Debemos diferenciar, dos momentos en el proceso de ‘institucionalización’ de los pueblos puneños del Territorio de Los Andes y de Coranzulí en particular.

(1) Primera década del siglo: instalación del aparato institucional con la creación de las entidades administrativas y la distribución de las principales instituciones: la policía, la escuela, los registros civiles, los juzgados de paz, etc.

(2) A partir de la segunda mitad del siglo XX: construcción de edificios o modificación de los existentes en función de adecuarlos a las arquitecturas propias del estado.

A continuación nos referiremos al modo en el que este proceso se dio en Coranzulí a través de un recorrido descriptivo-analítico por las arquitecturas institucionales en el pueblo. El criterio con el que se organiza dicho recorrido, responde a un sentido cronológico y funcional, de acuerdo con el orden en el que las instituciones han ido apareciendo en el pueblo y las funciones que estas poseen.

La Iglesia o las iglesias

En línea con las apreciaciones que venimos haciendo acerca de las miradas oficiales y académicas sobre las arquitecturas puneñas, vale que reproduzcamos un fragmento de una descripción sobre la arquitectura eclesiástica de la Puna de Jujuy, plasmada en un libro inédito de 1961¹, titulado “El patrimonio de la provincia de Jujuy”:

¹ AHPJ, folio 1647.

“Aparecen así las primeras iglesias que fueron chozas de adobe de planta rectangular un poco más grandes que las usadas por la gente. También de barro eran los pisos y techos a dos aguas con vigas acopladas (...) el resultado es siempre una obra rústica y muraria materializada con el mínimo de recursos, expresión regional integrada con el ambiente que respira el deseo de lo auténtico. La arquitectura es parte del suelo al que pertenece.” (1961:229).

Como vemos, la clave de lectura sobre las arquitecturas locales, construida a partir de la tensión entre el desprecio y la valoración romántica que planteamos anteriormente entre la “mirada oficial” y la “mirada académica”, se expresa aquí en referencia a las arquitecturas eclesiásticas, en general las primeras instituciones ‘foráneas’ presentes en los pueblos desde la colonia.

A partir del trabajo de campo realizado y de la lectura de las fotografías históricas y actuales de Coranzulí, podemos dar cuenta, al menos, de cuatro etapas de construcción visibles en el edificio de la iglesia, a saber:

(1) La iglesia al momento de la anexión, fotografiada por Cerri en 1900.

(2) La modificación sin fecha precisa que puede verse en las fotografías que forman parte del relevamiento realizado por la Academia Nacional de Bellas Artes en 1942.

(3) La modificación realizada en 1945, que se observa en los registros fotográficos de Ortiz tomados en 1970.

(4) La actual.

A continuación, analizaremos cada uno de los edificios y sus modificaciones, las cuales estuvieron fundamentalmente concentradas en el sector de su frente y, particularmente, en lo que hoy es la torre de la iglesia (Figuras 4.39 y 4.40).



Figura 4.39. La iglesia de Coranzulí en la foto de Cerri (1903 -izq.-), en la de la Academia Nacional de Bellas Artes (1942 -centro-) y en la de Ortiz (1970 -der.-).



Figura 4.40. La iglesia en su estado actual en el marco de la celebración de las fiestas patronales en 2014 (Fuente: fotografía propia).

Antes de avanzar, creemos que es importante hacer una aclaración: aunque desde una mirada externa se considere que se trate de un mismo, en la mirada local, con cada modificación, surge un ‘edificio distinto’. Esto es provechoso para analizar las modificaciones de la iglesia y su conformación como edificio significativo en el pueblo, en la clave de la materialidad. Lejos de asumir aquellas expresiones académicas sobre la aparente “naturaleza” de la arquitectura, “indisociable” de su ambiente físico, nos interesa enfatizar sus estrategias de producción y su sentido social. Así, su propia entidad como edificio no está dada por su presencia en una localización definida en el pueblo sino por las operaciones constructivas que las personas practicaron en él. Nuevamente, el énfasis puesto en la acción y en particular, en la práctica constructiva, resulta relevante en función del posicionamiento teórico planteado en el problema de esta tesis, para el cual resulta especialmente relevante reconocer los sentidos producidos por los actores locales. En definitiva, como planteó Santos, “el espacio es la materia trabajada por excelencia” (1990:153).

La primera iglesia, ‘piedra fundamental’ de Coranzulí

Si bien la evangelización no fue un proceso que se haya dado de forma directa en Coranzulí, debemos tener en cuenta que para el momento de construcción de la iglesia del Rosario a finales

del siglo XIX, la población local no sólo ya había sido cristianizada, sino que había conocido iglesias coloniales a partir de su propia relación con el poblado de Susques y de sus viajes de intercambio a los *ayllus* del oeste de Atacama, tales como San Pedro o Toconao. Lo propio podemos decir de las relaciones que, como vimos en el Capítulo 2, los coranzuleños tenían con los poblados de Casabindo y Cochinoca, constituidos como pueblos de indios desde su pertenencia a la Gobernación del Tucumán.

Así, la construcción de la primera iglesia en Coranzulí fue motivada y realizada por los propios pobladores que, por entonces, vivían en sus casas en el campo. En este contexto, observaremos a continuación su morfología y técnica, en el marco de los procesos presentados anteriormente para las arquitecturas del área.

Morfología y técnica de la primera iglesia

El primer edificio de la iglesia estaba conformado por un único recinto rectangular orientado al este, construido con cimientos de piedra y muro de adobe, con techado de *guaya*. Poseía un alero de mayor profundidad (aproximadamente 50cm) en la parte delantera que permite conformar, con el avance hacia adelante de los muros laterales, un pequeño espacio techado como porche de acceso a la capilla (Figura 4.41). Su distinción respecto de las casas existentes estaba dada por su escala, algo mayor a la de las casas presentes entonces en el poblado, y por la presencia del atrio. Este elemento ha sido característico de las arquitecturas eclesiásticas latinoamericanas desde la colonia (Gisbert y Mesa, 1985). Se trata de un espacio exterior delimitado por un muro tipo tapia de aproximadamente 1,50m de altura y que conforma parte del lugar sagrado de la iglesia. Su acceso tenía lugar por tres aberturas, una frontal hacia el este (coincidente con el acceso al recinto cerrado de la iglesia) y otras dos aberturas laterales. Estas se encontraban demarcadas por un arco superior, cuyo remate pareciera haber estado cubierto de paja, al igual que el resto del muro perimetral.



Figura 4.41. La iglesia de Coranzulí con su atrio y *mojón* en 1900 (Fuente: fragmento de la imagen de Cerri, 1903).

Dentro del atrio se encontraba el *mojón*, con una altura similar a la de la capilla. En cada una de las esquinas del atrio, se reconoce la presencia de cuatro capillas posas, conocidas también como ermitas¹. La presencia de estas capillas permite analizar la conformación material de la iglesia y la delimitación del atrio, pero también, y simultáneamente, a la iglesia y al pueblo como lugares de las celebraciones. Las capillas posas son capillas semi-abiertas con un altar, que se encuentran localizadas en las cuatro esquinas del atrio, delimitándolo. Las cuatro capillas posas poseen un rol relevante en las prácticas rituales, en tanto operan como instancias de un recorrido procesional en el interior del atrio. Cada una de estas capillas se encuentra orientada a uno de los puntos cardinales, lo que permite observar entre ellas la continuidad de un recorrido (Figura 4.42)².

¹ De acuerdo con Gisbert y Mesa (1985), las “iglesias con atrio y posas” conformaron una tipología extendida en América colonial, particularmente en el siglo XVI. Sin embargo, mientras que su construcción cesó en México para el siglo XVII, en el área andina continuó realizándose incluso hasta el siglo XX, lo que formaría parte de la argumentación de su presencia en Coranzulí hacia finales del XIX.

² Esta misma condición de capillas fue descrita por Tomasi (2011) para el caso de la Iglesia “Nuestra Señora de Belén” en Susques. En otros casos, las capillas pueden estar orientadas enfrentadas de a pares: las del frente con su abertura hacia el frente de la iglesia y las de la parte trasera hacia la parte posterior. Este es el caso de la capilla de Rosario de Coyahuaima.

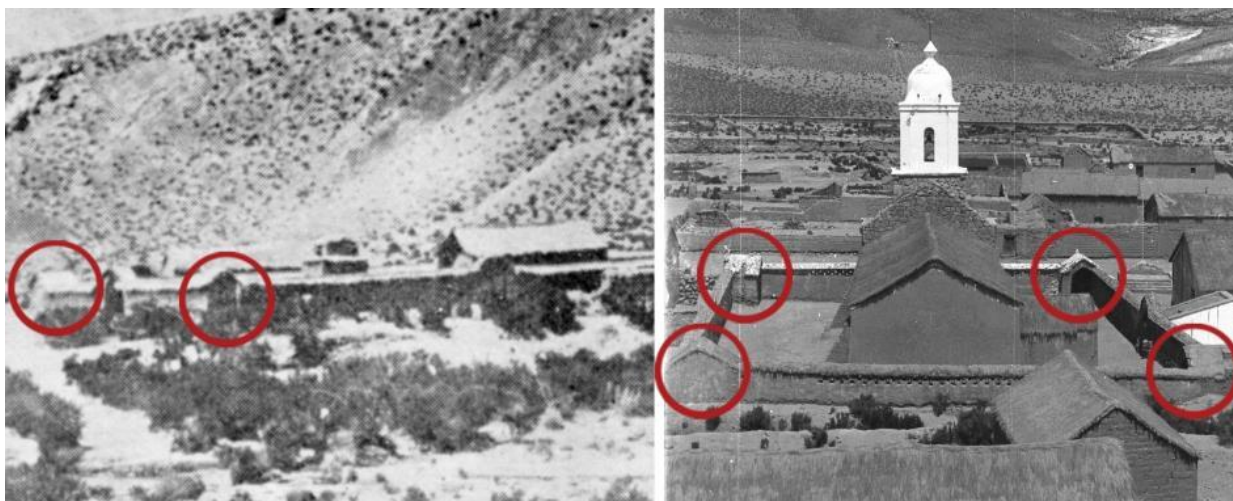


Figura 4.42. Indicación de las capillas posas en el frente de la iglesia en la fotografía de la izquierda donde se observan únicamente las capillas frontales. En la fotografía de la derecha, podemos distinguir, también, las cuatro capillas y sus respectivas orientaciones (Fuente: -izq.- Cerri, 1903 y -der.- Ortiz, 1970).

Formalmente, estas ermitas poseen ciertas similitudes a la referida en la primera parte para la arquitectura de los *calvarios*. De hecho, podemos plantear una relación entre ambos sistemas de objetos en tanto se trata de elementos que definen los límites de un determinado espacio, el espacio sagrado del atrio, o el espacio del pueblo y posee una función ritual. El giro que la orientación de las capillas posas propone, se ordena en sentido antihorario, en línea con lo señalado anteriormente para las *challas* de la casa (Arnold, 1998; Tomasi, 2011).

Arquitectura y relaciones sociales

Evidentemente, las condiciones técnicas y morfológicas de esta primera iglesia y el contexto de su producción, nos permite pensar el rol activo que tuvieron los propios pobladores en las decisiones constructivas que aquí se expresan, en negociación con aquellas provenientes de la doctrina católica. Por un lado, la referencia a las capillas coloniales en el área andina, que se ve claramente representada a partir del posicionamiento del recinto rectangular y su entrada, conformando una única nave¹. Lo propio sucede a partir de la presencia del atrio y las posas (Gisbert y Mesa, 1985). Por otro lado, la técnica utilizada tanto en la elevación de muros como en la cubierta de la capilla y el alero delantero, remite a las construcciones religiosas construidas en las casas en el campo, como oratorios familiares (Figura 4.43). Estos son pequeñas capillas domésticas donde se albergan a los *santos de la familia*, a las veces que la iglesia en los poblados

¹ Suele denominarse nave al espacio interior de una iglesia, delimitado lateralmente por muros o columnas (Lajo Pérez, 1990).

alberga a la virgen del colectivo. En este sentido, los oratorios poseen características propias de la arquitectura eclesiástica (la posición del recinto, la localización del acceso) pero simultáneamente a las de las casas de las personas (Tomasi, 2011). El caso de la primera iglesia de Coranzulí nos enfrenta a esta articulación entre la referencia a una arquitectura eclesiástica presente en otros poblados del área y la arquitectura doméstica pastoril como lógica espacial y técnica.



Figura 4.43. Imagen de un oratorio familiar en la *sección Agua Delgada* en Coranzulí en la actualidad.

La iglesia de las dos torres

La segunda iglesia fue registrada por Hans Mann para la Academia Nacional de Bellas Artes en 1942. Lamentablemente no poseemos el dato sobre su fecha exacta de construcción, así como tampoco podemos saber los motivos por los cuales la primera iglesia fue reconstruida. Sin embargo, sí podemos comprender la transformación sustancial que experimentó el edificio para este momento, en el marco de los procesos de crecimiento y transformación de la forma urbana del pueblo que fueron observados en el contexto de la disolución del Territorio Nacional de Los Andes, cuando ya estaban instaladas las principales instituciones territorianas en el pueblo y este poseía un desarrollo considerable de su forma urbana, caracterizado por la presencia de manzanas y calles en las que se habían ido densificando, progresivamente, las construcciones.

Esto resulta significativo para contextualizar el cambio en la morfología de la iglesia desde una arquitectura como la que describimos recién, conformada en la tensión entre la clave doméstica y la clave institucional, hacia una arquitectura que puede ser comprendida claramente en los marcos de referencia constituidos por la academia para definir a las construcciones eclesiásticas andinas, incluso en aquellos sitios que han tenido mayor relevancia política y demográfica.

Morfología y técnica de la iglesia de las dos torres

La morfología general de esta segunda iglesia, y en particular, de su frente, son completamente distintos a los de la primera (Figura 4.44). Lo más sobresaliente es su frente, que se despega del recinto central de la iglesia (o nave) superándolo en altura y ancho. Se trataba de una fachada lisa, de color blanco que anulaba el anterior alero frontal que conformaba el acceso a la primera iglesia. Estaba compuesta por un cuerpo central que reproducía, en su remate, la inclinación a dos aguas del techado de la nave, y por dos torres laterales que se elevaban por sobre la altura de la fachada. Mientras que en el centro se localizaba la puerta de acceso a la iglesia y una ventana superior, en las torres se encontraban los campanarios. Este último elemento ha sido otro de los componentes característicos de las arquitecturas religiosas del altiplano (Buschiazzo, 1942)¹ (Figura 4.45).

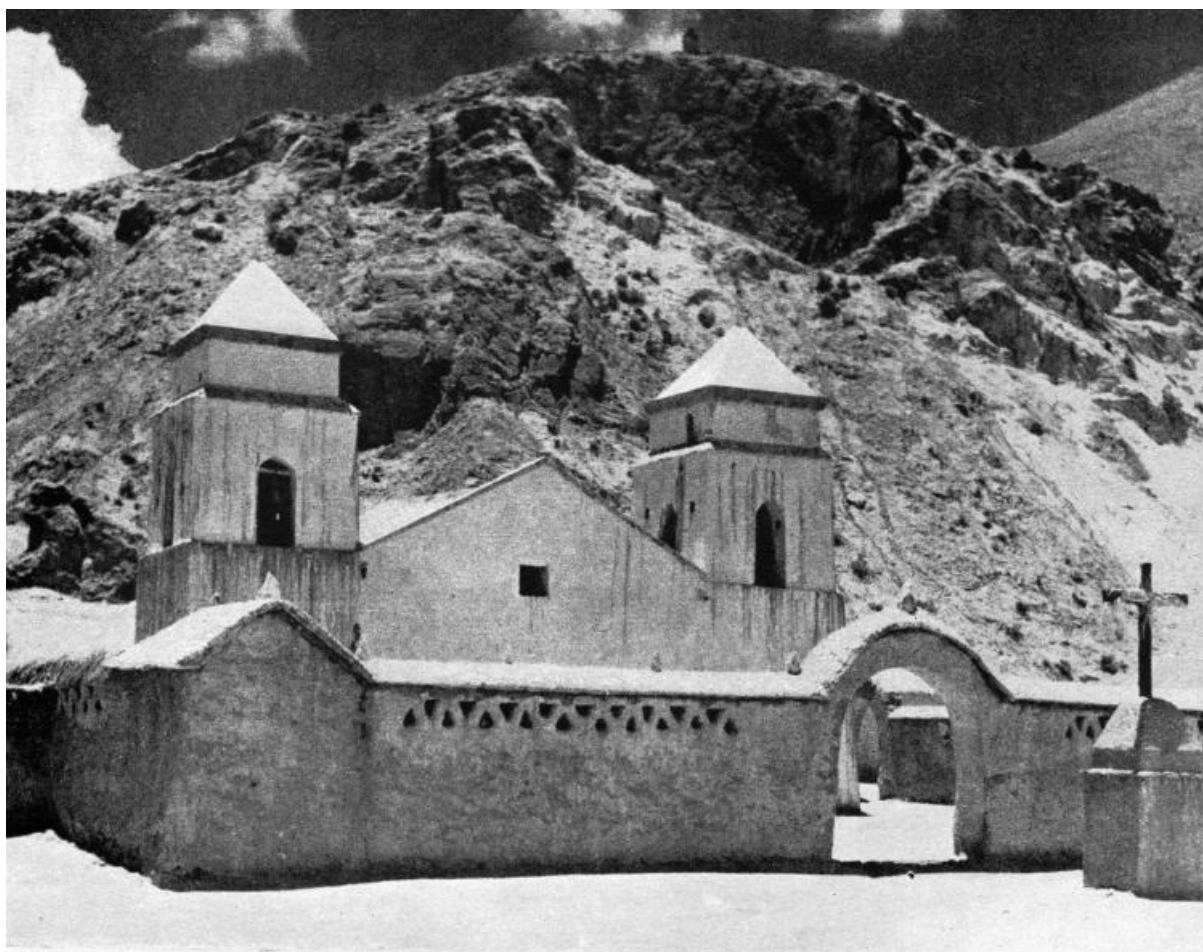


Figura 4.44. La iglesia de las dos torres en 1942. (Fuente: Academia Nacional de Bellas Artes, 1942).

¹ Los campanarios de las iglesias, localizados en las torres, tuvieron ciertas variantes en relación con aquellas que poseían una única torre lateral (como Susques, Antofagasta de la Sierra), dos torres (como la de Coranzulí o Casabindo) o bien una torre aislada, como sucede en algunos de los poblados del norte chileno (Villalonga, 1942).



Figura 4.45. Postales de otras iglesias del área. A la izquierda, imagen de la Iglesia de La Quiaca en 1939 y a la derecha, la de Susques en 1930, ambas con el campanario en una torre lateral (Fuente: Archivo General de la Nación. Departamento de Documentos Fotográficos).

Asimismo, los remates de las torres son techados a cuatro aguas. En este caso, la técnica utilizada no fue la *guaya* sino que se trataría de un techado de *torta de barro*, sin aleros, con un reborde inferior. Dos pequeñas cruces se ubican en el extremo superior de las torres. Finalmente, en lo que respecta a la nave de la iglesia, se mantuvieron los muros de adobe revocados con techado de *guaya*, aunque podríamos sugerir, a partir del análisis comparativo de las fotografías expuestas (Figura 4.44) que esta ha sido modificada ampliando su ancho respecto de la primera iglesia fotografiada por Cerri (Figura 4.41).

También se reconocen modificaciones significativas en torno al atrio. La primera, es la modificación del *mojón*, que evidentemente fue derribado y construido nuevamente, por fuera de los límites del atrio y en una escala menor a la del presente en la primera iglesia. La segunda es el reemplazo del remate de paja que estaba presente en el muro perimetral del atrio y del techado de las capillas posas por una cubierta de barro con incrustaciones superiores de piedras de cuarzo blancas.

La modificación del frente y la incorporación de las torres puede leerse, entonces, como parte de un proceso de adquisición de una estética institucional que adquiere visibilidad en el pueblo. La iglesia de Coranzulí se diferencia, así, de las arquitecturas domésticas que la rodean, adquiriendo una estética identificable claramente con aquella que para entonces era recopilada, valorada y reconocida desde los ámbitos oficiales. En este sentido, debemos destacar el color blanco de su fachada y de los cuarzos que ornamentan el remate del muro perimetral del atrio con sus capillas, diferenciándose del resto de las construcciones presentes entonces en el pueblo.

Si retomamos la cita que abrió este capítulo, como relata Dávalos (1930), el “blanqueo” de las construcciones aparece como una condición ‘impuesta’ por el estado que diferenció a las arquitecturas domésticas de las institucionales en tanto los pobladores se habrían negado rotundamente a “blanquear sus casas”. Asimismo, el cambio en el atrio con la salida del *mojón*, sugiere una transformación que no sólo altera la morfología de la primera iglesia sino que modifica las prácticas asociadas al atrio. En este sentido, el *mojón*, elemento arquitectónico que, como mencionamos anteriormente, puede ser caracterizado como “forma arquitectónica emblemática” (Nielsen, 2010) queda ‘por fuera’ del ámbito sagrado-institucional del atrio. Esto conduciría a pensar que, las prácticas asociadas a este y por lo tanto al universo de ‘lo andino’, también estarían quedando por fuera de la institucionalidad eclesiástica.

Por otra parte, debemos atender a las características del interior de la capilla, observables en otras fotografías que también fueron publicadas por la Academia Nacional de Bellas Artes en el mismo volumen (Figura 4.46). En estas se observa la presencia de dos columnas con forma pseudo-salomónicas¹ que rompen con las líneas rectas que expresan las características morfológicas de la fachada de estética colonial. Este elemento, sumado a la ausencia de pinturas murales o retablos de madera que han sido propios de la arquitectura eclesiástica en la colonia (Gutiérrez, 2001), evidencian la tensión que en términos materiales y formales expresa esta iglesia respecto del momento de su construcción. Con seguridad, la función que definió al arte mural de las iglesias andinas en el proceso evangelizador (Gisbert, 1992) careció de sentido en el contexto de producción de la iglesia de Coranzulí, en el marco de una población ya evangelizada y de un pueblo que estaba siendo conformado a la luz de las lógicas promovidas por el estado nacional. Nos encontramos con una búsqueda estético-formal que lejos de

¹ Las columnas salomónicas son aquellas de fuste helicoidal, cuyo uso fue extendido en la arquitectura barroca en Europa y en América (ver: Gutiérrez, 2001).

perseguir la clara conformación de un estilo o corriente arquitectónica buscó conformar una ‘imagen institucional’ para la cual se recurrieron a elementos reconocibles y reconocidos desde los ámbitos oficiales, aun cuando estos tengan distintas procedencias estilísticas.

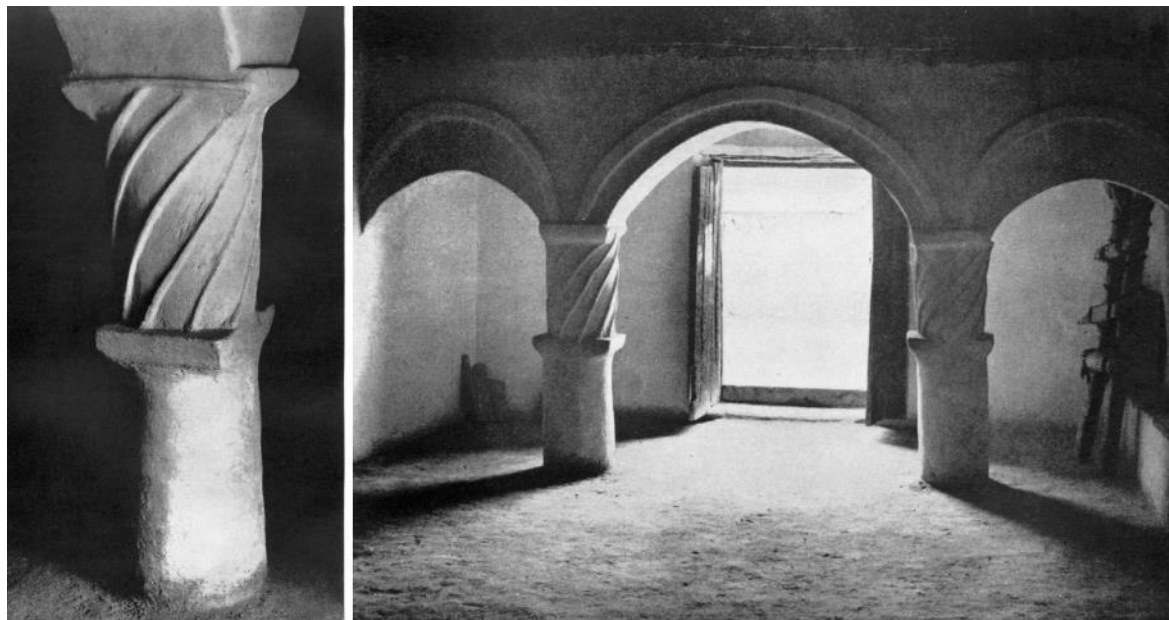


Figura 4.46. (der.) Interior de la iglesia de Coranzulí, con dos columnas con volutas en el acceso; (izq.) detalle de una de las columnas (Fuente: fotografías de Hans Mann, Academia Nacional de Bellas Artes, 1942).

Arquitectura y relaciones sociales

La forma que adquiere esta segunda iglesia entre lo andino, lo colonial y el eclecticismo de la arquitectura europea decimonónica, nos enfrenta a una construcción material que lejos de ser la resultante de la imposición de un agente homogéneo y hegemónico se define en la interacción entre las distintas agencias, intereses y sentidos que operaron en el pueblo. Así, el rol que han tenido los pobladores en su propia inserción institucional, en línea con lo que sugerimos a partir del análisis expuesto en el Capítulo 2, se expresa en las acciones realizadas para la reconstrucción de la iglesia, tanto ‘hacia adentro’ como ‘hacia afuera’ del pueblo.

En relación con la primera cuestión, podemos volver sobre el registro de los procesos de producción de estas arquitecturas a partir del modo en el que estos fueron registrados en el Libro Histórico de la Escuela. Allí, los maestros describieron, con cierto asombro, el proceso de modificación y mantenimiento del edificio de la iglesia:

“Con el objeto de realizar el trabajo de repajar el techo de la iglesia que está en mal estado y mejorar el aspecto de los tapiales que la rodean, todos los vecinos de este extenso distrito de Coranzulí, se reúnen, dando así, muestras de una solidaridad bien entendida, y a la vez, de grandes beneficios en estas tan apartadas regiones.

Es interesante y divertido el trabajo por el que se puede apreciar que esta construcción regional que aparentemente está exenta de un algo llamativo y curioso, la gracia que cuando se trata de elevar el prestigio y hasta el orgullo si se quiere de todo el conjunto que ellos forman. Todos, entonces, trabajan por todos, pudiéndose, así, aplicar la vieja y sabida verdad de: ‘la unión hace la fuerza’” (Mes de noviembre de 1940 -el subrayado es nuestro-).

La particularidad que posee el evento relatado en relación con la significación que el edificio de la iglesia tiene en el pueblo nos permite plantear, de un modo simultáneo, el entramado de sentidos y lógicas al que nos estamos refiriendo en esta tesis. Como observamos en el relato, la práctica conjunta del *repaje* del techado y arreglo de la tapia, forma parte de la propia constitución del pueblo como colectivo en el marco de las prácticas y sentidos que han sido registrados no solamente en Coranzulí sino también en otros sitios de los Andes. Tal como analizamos previamente, los procedimientos técnicos son, simultáneamente, procesos de definición y redefinición social.

En relación con la segunda cuestión, el mismo relato que presenta la actuación de los pobladores como una práctica de solidaridad interna, la comprende también como un acto en función de elevar el prestigio del conjunto de la población ‘hacia afuera’. Más allá del exotismo que guarda la descripción realizada por los maestros, es interesante el registro de esta doble condición que opera en la reparación de la iglesia: por un lado, con el *repaje* de la nave y por el otro, con el cambio hacia una ‘imagen institucional’ con el nuevo frente y las dos torres.

La iglesia de torre única

Las fotografías tomadas por Ortiz en 1970 dan cuenta de una importante modificación: las dos torres fueron reemplazadas por una sola, alterando completamente el frente del edificio (Figura 4.47).

Morfología y técnica de la iglesia de la torre única

En sentido horizontal, el nuevo frente estaba dividido en tres partes: la central con el acceso y dos laterales. En cada uno había dos contrafuertes¹ también de piedra que, en principio, estarían operando estructuralmente en el sostenimiento del frente.

En sentido vertical, también se puede observar una tripartición de la fachada, con una disminución de su masa hacia arriba. El bloque de la parte inferior contenía el acceso y se extendía por un ancho superior al de la nave, lo que impide verla desde el frente. El bloque central funcionó como desarrollo de la torre campanario, disminuyendo notablemente el ancho de la fachada. No se observan aberturas, sino que se trató de un desarrollo en piedra donde se ubica la placa que indica el año de fundación de la iglesia: 1899. Finalmente, el remate, compuesto por el campanario y la cúpula, se encontraba revocado y blanqueado, lo que generó un contraste con el resto del frente. Además de las variaciones en el ancho del frente y la disminución de la masa muraria, la tripartición vertical de la fachada se destaca a partir de cornisas lisas que sobresalen del muro generando un detalle ornamental.

En lo que respecta a la nave, esta no fue modificada aunque sí se le han adosado algunos elementos. A cada lado, y en cada extremo de su desarrollo longitudinal, se observa un contrafuerte de piedra que, en principio, supondría una labor estructural en función de sostener los posibles empujes horizontales del muro. En el lado derecho, el contrafuerte posterior fue reemplazado por una pequeña capilla que sale en sentido perpendicular al de la nave, con muro de adobe y techo de *guaya* a dos aguas. Finalmente, el atrio no habría sufrido modificaciones desde la iglesia de las dos torres, manteniendo la posición de las capillas posas, del *mojón* y el muro en adobe con la cubierta de cuarzo blanco.

Arquitectura y relaciones sociales

Para contextualizar esta transformación de la iglesia, debemos acudir a otros documentos que, en este caso, nos permitieron precisar con mayor detalle el momento en el que esta modificación fue realizada. El 11 de noviembre de 1945, el maestro Raúl Torán asentó en el Libro que ese día “todos los vecinos de Coranzulí”² se congregarían en el pueblo para la construcción de la torre de la iglesia. Nuevamente, nos encontramos ante una práctica constructiva que implicó la

¹ Se refiere al engrosamiento del muro hacia afuera, en general en forma diagonal, en función de contener los potenciales empujes horizontales del mismo (Lajo Pérez, 1990).

² Libro Histórico de la Escuela de Coranzulí, entrada del 11 de Noviembre de 1940. Período Escolar 1940-1941.

reunión de las personas que, como ya vimos, no vivían por entonces de un modo permanente en el pueblo para la realización de una actividad conjunta asociada a la construcción. En este caso no se trató del ya mencionado *repaje* sino que de un cambio constructivo que impactó de manera contundente en la imagen de la iglesia.

Como puede apreciarse, una práctica constructivo-ritual¹, como era la de la congregación de los vecinos para la realización de un trabajo colectivo, se articuló con una decisión arquitectónica que no tuvo que ver con el sostenimiento de un edificio en el tiempo sino con una alteración concreta en su morfología, estética y material.



Figura 4.47. Imágenes de la iglesia de la torre única en 1970. (izq.) frente y vistas desde el sur (centro) y desde el norte (der.) (Fuente: Federico Ortiz, 1970 –CEDODAL-).

Algunas de las personas más ancianas que actualmente viven en el pueblo, recuerdan esta actividad de la cual participaron cuando eran niños o adolescentes. Así, dentro de los relatos que se repiten en relación con ese momento, se recuerda la principal motivación por la cual la torre fue modificada: *toda la comunidad trabajó para cambiar la iglesia... la antigua iglesia era de adobe y no iba a durar...*

Este cambio en la iglesia puede ser comprendido, al menos, en dos sentidos asociados al proceso de institucionalización del pueblo sobre el cual venimos haciendo referencia:

(1) como un cambio formal hacia una estética arquitectónica que dejó atrás el pasado ‘colonial’ representado en la iglesia de las dos torres, por una arquitectura propia de la clave del progreso que fue promovida por la Generación del 80.

(2) como un cambio técnico que modificó el uso del adobe por el de la piedra, con mortero cementicio.

¹ Podemos retomar la referencia realizada por Sendón (2004) acerca de este tipo de prácticas en clave de “costumbre andina”.

En relación con el primero, podemos notar que, si las dos torres habían sido características de la arquitectura barroca de la América colonial, el cambio hacia la torre central de la Iglesia puede asociarse a aquellas otras arquitecturas que, en clave ecléctica y modernista se desarrollaron en los nuevos espacios urbanos. No resulta llamativo entonces que este tipo de frente se vea en la Iglesia de Abra Pampa y posteriormente la nueva iglesia de La Quiaca (Figura 4.48). Ambas localidades, que habían iniciado sus procesos de crecimiento demográfico y económico con la llegada del ferrocarril en la primera década del siglo XX, y posteriormente con el desarrollo de las rutas nacionales. Como mencionamos al comienzo de este acápite, las fachadas de estructura tripartita, los frisos y otros elementos ornamentales en fachada dejaron atrás las líneas rectas que la arquitectura colonial eclesiástica había adoptado en el área andina.

Asimismo, es interesante observar la incorporación de los contrafuertes, elemento estructural propio de las catedrales e iglesias europeas desde la edad media, aparece aquí como un elemento que si bien posee una función estructural, no podemos afirmar que esta se esté cumpliendo en este caso. Principalmente, esto puede entenderse así en tanto, como vimos, la nave no fue modificada desde la iglesia de las dos torres y esta no poseía originalmente los contrafuertes laterales. Por este motivo, tratándose de un agregado posterior, podemos inferir que su construcción no respondió a una necesidad estructural real sino más bien a una operación constructiva en busca de una cierta estética arquitectónica acorde con la adoptada por el nuevo frente de la iglesia. Nos encontramos, entonces, ante el uso de ciertos elementos constructivos que, lejos de ser tomados de manera absoluta, son reutilizados y por lo tanto redefinidos en función de los intereses locales.

El segundo sentido tiene que ver con la cuestión específica de los materiales y su uso. La idea que expresa la población local actual acerca de que la iglesia anterior, construida de adobe, no duraría y que por ese motivo debió ser modificada, se asocia a los discursos y normativas ya citados que se emitieron desde las direcciones de arquitectura del estado acerca de aquellos materiales que debían ser usados o no en las construcciones institucionales, y en particular en las tierras fiscales de los Territorios Nacionales. El uso de la piedra y el cemento comenzó a formar parte del repertorio constructivo de los edificios de las principales instituciones del estado, especialmente aquellos localizados en sitios fronterizos, asociados a la defensa del territorio nacional, así como también de las construcciones realizadas en los por entonces incipientes emprendimientos mineros de la provincia (Figura 4.49).



Figura 4.48. Postal de la Iglesia de La Quiaca en 1939 y frente de la Iglesia de Abra Pampa en 1926 (Fuente: Archivo General de la Nación. Departamento de Documentos Fotográficos).

Podemos destacar, entonces, el rol privilegiado y singular que posee la iglesia como institución que no forma parte directa de la estructura estatal, pero que sin embargo constituye el edificio con mayor visibilidad entre el repertorio edilicio de las instituciones en el pueblo, asociado a su propio origen. La iglesia como institución y como materialidad, es capaz de dar cuenta del rol del pueblo como lugar de las espacialidad pastoril y, simultáneamente, como materialidad a través de la cual la misma comunidad se redefine a sí misma ante los ojos del estado.



Figura 4.49. Casas para obreros en Mina el Aguilar construidas en piedra y techo de zinc en 1937 (izq.) y (der.) edificio de Gendarmería Nacional en La Quiaca en 1941, también en piedra (Fuente: Archivo General de la Nación. Departamento de Documentos Fotográficos).

La Iglesia en la actualidad

La última Iglesia a la que nos referiremos es a la actual. A diferencia de los cambios que venimos describiendo, luego de la construcción de la torre central, el edificio no sufrió más modificaciones en la forma y estilo de su frente, aunque sí fue reparado y repintado en distintas oportunidades. Sin embargo, sí se presenta un contundente cambio en sus materiales, con la incorporación del techado de chapa y el revoque de cemento en todo su perímetro, así como en el desarrollo de su atrio, a partir de la incorporación de algunos edificios de servicios.

Morfología y técnica de la iglesia en la actualidad

En cuanto a los materiales, podemos dar cuenta del reemplazo del techado de *guaya*, por un techado de chapa de zinc. Para ello, se modificó la pendiente del techo y el ancho de la nave, que creció superando el del frente y perdió los contrafuertes observados en la iglesia anterior. A su vez, se reemplazó el adobe en la torre campanario, antes revocada, por el uso de ladrillos cocidos a la vista. Sólo el remate de la torre, con la cúpula, mantuvo el revoque y fue repintado de blanco y celeste.

El atrio fue modificado a partir de la incorporación de los edificios del salón de usos múltiples, los baños y la ampliación de la casa parroquial con la construcción de una cocina y un garaje para uso de los miembros de la Comisión de Servicios de la Parroquia. Todos estos edificios fueron construidos en adobe y revocados con cemento, con cubiertas de chapa de zinc. Particularmente, el salón de usos múltiples avanza sobre el interior de lo que fuera el atrio, modificando su forma, que dejó de ser cuadrada y eliminó la presencia de capillas posas en la parte posterior (Figura 4.50). La capilla lateral que estaba en la iglesia de la torre única fue removida y una nueva fue construida en la parte posterior de la iglesia, también con techado de chapa a una sola agua. Las capillas posas localizadas en el frente del atrio, fueron modificadas en su posición, colocándose ambas con su abertura hacia el frente de la iglesia. El muro perimetral del atrio fue revocado nuevamente, reemplazando el revoque de barro por otro cementicio. Finalmente, el *mojón* localizado en el exterior fue eliminado ante la construcción de la plaza del pueblo.

Estos últimos cambios son especialmente significativos, en función del rol histórico que ha tenido la iglesia como lugar de reunión estrechamente vinculado con la actividad ritual de los *vecinos*, incluso cuando estos no vivían en el pueblo. Por un lado, ritualidad asociada a la propia técnica, estrechamente imbricada en el uso de ciertos materiales. El *repaje* de la iglesia como

práctica de activación de ciertos lazos sociales y como práctica constitutiva de la materialidad no está contemplada en esta nueva construcción. Debemos pensar, entonces, en el desplazamiento que existe en la práctica constructiva en la sociabilidad del pueblo, en un contexto en el que la práctica pastoril posee otras lógicas y tiempos, atravesados por la vida en la minería, el empleo público y la actividad comercial. Como nos ha dicho Fernanda, una de las mujeres más ancianas del pueblo en una de nuestras charlas, *Antes, cuando uno tenía que guayar, uno traía la paja, otro el barro, las mujeres cocinábamos (...) Ahora nadie te ayuda, ni siquiera pagando...*



Figura 4.50. Complejo actual de la iglesia y sus edificios asociados con la modificación del atrio
(Fuente: fotografía propia con agregados).

Por otro lado, el rol del atrio como lugar de celebraciones asociado a las capillas posas y al *mojón*, también se vio interpelado por la inclusión de nuevos edificios que albergan funciones sociales asociadas a la iglesia pero no necesariamente relacionadas con lo sagrado. Es en el salón de usos múltiples donde se realizan las reuniones de los grupos de catequesis, los encuentros con fieles de la iglesia de otros pueblos, pero también es el lugar donde se realizan celebraciones y actos escolares e incluso reuniones sociales. Asimismo, si retomamos lo observado en la primera parte de este capítulo, podemos notar la contemporaneidad que estas construcciones tienen con la conformación de la plaza. En este sentido, y tal como veremos en

el Capítulo 5, ciertos recorridos que pudieron estar asociados al atrio y al *mojón*, se realizan hoy en el espacio extendido del pueblo, con la plaza como centralidad.

Arquitectura y relaciones sociales

En cierta medida, podemos pensar en la secularización que ciertas prácticas han experimentado a la luz de la incorporación de la religión Cristiana Evangélica a los cultos locales y la superposición de creencias, prácticas y sentidos que esto implicó dentro de las propias *familias*. En este contexto, incluso la Fiesta Patronal que analizaremos en el Capítulo 5, se define hoy entre la fiesta en honor a la Virgen del Rosario y la fiesta cívica por la fundación del pueblo. Por otro lado, pudimos evidenciar la expansión de un sentido de la congregación y de lo colectivo. Si bien, este históricamente se concentró en relación al edificio de la iglesia, junto con el atrio, el *mojón* y las posas, pudimos ver que continuó a través de sus sucesivas modificaciones. En la actualidad, se expresa en las calles del pueblo, particularmente en el ámbito comprendido entre los límites que definen sus *calvarios*¹.

La Iglesia Evangélica: el local

Hemos mencionado que los cambios realizados por la población sobre el edificio de la iglesia, a través del tiempo, son reconocidos, localmente, como instancias que definieron la existencia de cuatro iglesias en Coranzulí. Debemos contemplar, también, la presencia de la Iglesia Cristiana Evangélica, localizada hoy en un edificio situado contra la ladera del Cerro de La Cruz, dos cuadras hacia el sur de donde se ubica la capilla. Su fecha de fundación está indicada en una placa en su frente y data del año 1950. Sin embargo, no podemos verificar que esta haya sido la fecha exacta de construcción del actual edificio, en tanto este no aparece en las fotografías históricas², pero sí podemos plantear que esta nos resulta coherente, en relación con el momento en el que el culto evangélico adquirió institucionalidad en el pueblo (ver Capítulo 2). Como señalamos, la expansión del evangelismo en la Puna se dio a partir de la década de 1920. En 1940, Coranzulí se convirtió en el primer pueblo puneño en “ser evangelizado” (Segato, 1991).

¹ Nos referiremos específicamente a esta cuestión en el Capítulo 5, Parte I.

² Podemos visibilizar una construcción que podría ser la de la actual iglesia evangélica en el extremo derecho de la fotografía tomada por Ortiz. Sin embargo, la perspectiva de la toma no permite tener una visión completa de la construcción, por lo que no podemos aseverar que se trate de dicho edificio. Por su parte, desde los relatos locales no hay una fecha precisa sobre la construcción del edificio, existiendo una cierta tendencia a considerar el año que figura en su placa como dato efectivo del momento de la fundación de la iglesia.

Morfología y técnica del *local*

Es interesante detenernos un momento en su arquitectura, ya que este edificio no posee ni la morfología, ni la escala, ni la conformación espacial¹ de tipo basilical que tiene la iglesia católica. Se trata de un recinto rectangular de escala algo mayor que los de las casas, con un pequeño patio delantero sin mayores distintivos del resto de las construcciones que la placa en su fachada. Hacia el frente del recinto, la fachada se eleva con un remate semicircular y una cornisa lisa con algunos detalles ornamentales de cierta singularidad (Figura 4.51). La altura de la fachada permite ocultar el techado de chapa de zinc a un agua que se inclina hacia adentro del terreno. El acceso al interior se orienta hacia el norte, de manera paralela a la calle y escalle, a través de un patio. Sobre la línea de la calle, se observa una fachada continua, interrumpida por cuatro aventanamientos rectangulares, que permanecen cerrados. El frente del patio es el que constituye el acceso directo desde la calle y está conformado por un muro de aproximadamente 1m de altura, elevado dos escalones del suelo, que posee un diseño de columnas de ladrillo cocido visto y rejas. Demarcando el acceso, las dos columnas centrales poseen un remate conformado por dos faroles circulares.



Figura 4.51. Fotografía del edificio de la iglesia evangélica de Coranzulí en 2006 (-izq.- Fuente: fotografía Carolina Rivet) y en 2014 (-der.- Fuente: fotografía propia).

¹ Nos referimos a la conformación espacial para hablar del modo en el que se ordenan los espacios de un cierto edificio: su conformación abierta o compacta, la existencia o no de patios, la forma de los recintos en planta, etc. En el caso de la basílica, el tipo de conformación que presenta se corresponde con una tipología históricamente constituida, como es la de la planta basilical.

Arquitectura y relaciones sociales

Como afirma Semán (2010), las pequeñas iglesias evangélicas funcionan como instancias de “amortiguación” de la ortodoxia religiosa, empapando las reuniones, de características propias de acuerdo con el contexto en el que dicha iglesia se inserta y de las personas que practican el culto. A diferencia de las disposiciones vigentes para la construcción de iglesias católicas, las evangélicas no poseen limitaciones o reglamentaciones específicas sobre las características que debe tener su arquitectura. De esta manera, suelen ser *locales*, tal como se denomina en términos nativos a la iglesia de Coranzulí, de diversas características. Esta denominación abona a la idea de que se trata de una ‘cáscara arquitectónica’ que alberga una función específica y su carácter sagrado se construye únicamente en el espacio-tiempo de la práctica, de la celebración. Como ha propuesto Vidal Rojas, en relación con la arquitectura de las iglesias pentecostales en Chile,

“El templo, como lugar del culto durante el cual el evento extraordinario de la presencia de Dios puede realizarse, es un edificio profano, común y corriente, que adquiere el carácter de sagrado para el creyente, durante ese espacio de tiempo” (2011:130).

El edificio de la iglesia evangélica en Coranzulí podría ser comprendido como un objeto más que conforma el entramado de edificios cívico-institucionales del pueblo. Podemos retomar, entonces, la referencia que hemos hecho cuando describimos la primera iglesia católica de Coranzulí, reconociendo la relación morfológica, técnica y estética que existía entre su arquitectura y la de las casas a comienzos del siglo XX. Una cuestión similar puede advertirse cuando nos detenemos en la relación entre la arquitectura de la iglesia evangélica y la de algunas de las arquitecturas domésticas presentes en Coranzulí, a partir de la segunda mitad del siglo XX. El cambio formal y técnico que esta iglesia presenta se corresponde con el cambio identificado en la materialización de muchas de las construcciones domésticas que se destacan en las fotografías históricas, con la incorporación de los techados de zinc y de los frentes lisos y continuos, frisos y cornisas.

La localización de la iglesia en el pueblo y la similitud de su arquitectura con aquella que era utilizada tanto en las casas, como en los primeros comercios y edificios de uso público a los que nos referiremos más adelante, nos conducen a analizar la arquitectura de esta iglesia a través de dos perspectivas:

(1) A partir de la doctrina de la religión evangélica y el modo en el que esta define, elige y produce sus espacios de desarrollo.

(2) A partir del cambio constructivo experimentado en el pueblo, particularmente a partir de la segunda mitad del siglo, a la luz de las transformaciones en las estrategias productivas y laborales de la población local.

En relación con la primera perspectiva, como ha analizado Semán (2010), podemos notar que los espacios en los que el culto evangélico se expresa, están estrechamente asociados a la figura de los pastores que los profesan siendo que son, en general, sus propias casas las que funcionan como iglesias para las *reuniones*. Desde las historias locales que se reproducen en Coranzulí, existen algunos relatos que indican que, de hecho, una de las casas que comenzaron a distinguirse, tempranamente en la segunda mitad del siglo tanto por su tipo constructivo como por su búsqueda formal y estética, perteneció uno de los primeros pastores evangélicos en el pueblo y fue allí donde se realizaron las primeras *reuniones* (Figura 4.52).

La casa en cuestión pertenece a Remigio Pérez, un pastor ya anciano que actualmente reside junto con uno de sus hijos en Coranzulí. Hemos podido entrevistarnos con él, en función de conocer sobre su trayectoria de vida, y por lo tanto, sobre la trayectoria de su casa y de la propia institución evangélica en el pueblo. Según ha descrito en una de nuestras entrevistas, se ha dedicado buena parte de su vida al pastoreo y solía trasladarse en busca de mercaderías a otros sitios más alejados, los valles y San Salvador de Jujuy. También recuerda que con frecuencia bianual solían realizar viajes de *caravana* a Chile, al pueblo de Toconao. Aunque el pastoreo ha formado parte de su vida, desde su juventud ha trabajado en la minería. De acuerdo con su propio relato, fue allí donde *aprendió a construir*.

Algunos de los rasgos estéticos y constructivos de esta casa remiten a los que posteriormente fueron reproducidos en la iglesia evangélica: la partición horizontal de la fachada, la cornisa superior y los detalles ornamentales en el remate y en los dinteles son algunas de las cuestiones más salientes. Otra de las cuestiones llamativas de esta construcción es la de su acceso en ochava. Sin embargo, como se observa en la fotografía, este acceso no se encuentra localizado en una esquina, motivo por el cual completa el cerramiento del lote hacia la calle una segunda puerta de chapa que permite el acceso directo al patio. Las diferencias en las terminaciones entre estos dos accesos nos permiten inferir que esta segunda puerta formó parte de un agregado posterior que no estaba contemplado en la construcción inicial. Resulta llamativa, sin embargo, la voluntad de generar una ochava en un terreno que se localiza en la mitad de una manzana. Esto nos permite pensar, a la luz de lo analizado en la primera parte, que su realización

respondió más a una intención formal ligada a la construcción de una ‘imagen urbana’, que a una necesidad circulatoria real.

Asimismo, la relación estrecha que existe entre la casa del pastor evangélico y la iglesia, incluso cuando estas no compartan el mismo espacio, nos conduce a destacar el rol central que tienen las personas, en definitiva vecinos del pueblo, en la construcción de la propia doctrina religiosa y la doble condición que esta posee, entre lo sagrado y lo mundano (Vidal Rojas, 2011).



Figura 4.52. Frente de la casa de Remigio Pérez, primer lugar donde funcionó la Iglesia Evangélica.

Los rasgos estilísticos y ornamentales de su fachada pueden observarse de un modo similar a los reproducidos en el *local* evangélico (Fuente: fotografía propia).

En relación con la segunda perspectiva, podemos destacar el rol que ha tenido la movilidad de los pastores en función de los intercambios comerciales y del trabajo en la minería a que esta los centros urbanos cercanos, como Abra Pampa. Estos viajes resultan especialmente relevantes en esta segunda mitad del siglo XX, para pensar en el modo en el que ciertas ideas sobre la forma urbana y la arquitectura se hicieron presentes en el pueblo y fueron operadas, desde allí, en función de las instituciones, intereses y espacios que formaban parte de su vida cotidiana. En este sentido, no resulta llamativo que sea una casa de estas características, asociada a las arquitecturas de los centros urbanos, la que haya albergado al culto evangélico (asociado, justamente, a aquellos que *vinieron* de las ciudades) y que dicha arquitectura haya sido replicada cuando esta práctica religiosa se institucionalizó con la construcción del templo. Debemos considerar, especialmente, la incidencia de aquellas personas dedicadas al comercio o a la minería que comenzaron a movilizarse hacia otros sitios, particularmente urbanos, en los que se reconoce un cierto alejamiento de las prácticas rituales asociadas al pastoreo (aun cuando estos continúen teniendo *hacienda*) como agentes centrales en el progresivo abandono de la

religión católica, cuyos espacios y prácticas han estado estrechamente vinculados a las lógicas espaciales y rituales andinas¹ (Segato, 1991).

La escuela

La escuela es la institución que, con el advenimiento del capitalismo, reemplazó a la iglesia como institución dominante del aparato del estado (Segato, 1991). En el caso del despliegue del estado argentino en la Puna de Atacama, fueron las escuelas las primeras instituciones que se expandieron por los distintos pueblos del Territorio de Los Andes; en Coranzulí se hizo presente en 1907. Desde su inserción en el espacio coranzuleño y hasta la actualidad, es posible reconocer tres edificios que formaron parte sucesiva e incluso simultáneamente de la institución escolar en el pueblo. A continuación analizaremos sus arquitecturas para comprender las materialidades que las personas fueron definiendo con estas. Su localización ha tenido que ver con el progresivo crecimiento del tejido del pueblo hacia el sur y también con la conformación de las distintas centralidades que fueron definiendo su forma urbana (Figura 4.53).



Figura 4.53. Localización de los históricos edificios escolares en la panorámica actual del pueblo
(Fuente: elaboración propia sobre base de Google Earth).

La primera escuela o la casa de Amalia

Las casas de las distintas *familias* del pueblo han sido lugares para las primeras arquitecturas institucionales del estado argentino en Coranzulí. Así, la primera escuela funcionó en dos recintos de una casa localizada en una de las esquinas de la actual plaza, frente a la capilla. De

¹ De hecho, Segato (1991) planteó que en las administraciones de Pirquitas y El Aguilar los evangélicos han sido numerosos y que el ser evangélico contribuyó en el acceso al empleo.

hecho, se trata de la casa de Amalia, a la que nos referimos en la primera parte, y a la que hemos podido acceder durante el trabajo de campo¹.

Los dos recintos en cuestión se encontraban sobre la esquina del terreno, conformando una ochava. Se trataba de dos habitaciones construidas con cimientos y sobrecimientos de piedra, muros de adobe y techado de *guaya* a dos aguas. La fachada exterior se encontraba revocada en barro, con el detalle de una cornisa dentada por debajo del alero de paja. Sólo un acceso en la ochava permitía acceder a los recintos interiores, y una única ventana con un dintel ornamentado constituía la única abertura hacia la calle. En el interior de los recintos, de piso de tierra, pueden distinguirse algunas operaciones sobre la caja muraria: una gran *hornacina* con remate en forma de arco y dos *poyos*² de barro. Ambas habitaciones se comunicaban interiormente mediante una puerta, y ambas poseían también salidas independientes al exterior, al patio. Es allí donde se encontraba el horno de barro y el mástil con la bandera.

A partir de la reconstrucción de algunos relatos locales acerca del funcionamiento de esta escuela, pudimos dar cuenta de los usos de los recintos: mientras que uno de ellos estaba destinado al comedor, donde almorzaban los niños, en el otro recinto se dictaban las clases. Es allí donde se localizan los mencionados *poyos* y es allí también donde hemos notado la presencia de algunos grabados históricos que remiten a motivos escolares (una escuela, un niño portando una bandera, un mástil) e, incluso, algunas inscripciones sobre la misma pared de barro en la que se distinguen los nombres de los directivos escolares y algunas otras inscripciones (Figura 4.54). Asimismo, es interesante destacar que mientras esta casa fue escuela, no ha dejado de ser casa. La familia de Amalia continuó viviendo en las restantes habitaciones en los momentos que esta se reunía en el pueblo, compartiendo el patio con el establecimiento escolar. Incluso, de acuerdo con su relato, su suegro y suegra continuaron durmiendo por las noches en la misma habitación en la que durante el día se dictaban las clases.

¹ Es en esta casa que se realizó la restauración de los antiguos recintos de la escuela para la realización del Centro Cultural y Museo Coranzulí. Por este motivo es que tenemos conocimiento directo sobre las técnicas, materiales y demás detalles de su construcción.

² Las salientes interiores en la parte baja de los muros que solían funcionar como bancos o camas, se denominan localmente *poyos*.



Figura 4.54. Ejemplo de uno de los graffitis encontrados en el primer edificio de la escuela. A la izquierda se observa su redibujo (Fuente: fotografía propia).

De este modo, los espacios de la vida doméstica pastoril, aquellos que habían sido denostados por los relatos oficiales en sus primeras descripciones, fueron los que hacia el comienzo de la intervención argentina en el área albergaron las funciones de las instituciones del estado, tal como pudimos ver en el caso de la sub-comisaría, que aparecía representada en el dibujo de elaboración local de la década de 1940 (Figura 4.6). En particular, es interesante el caso de la escuela en tanto se trató del principal organismo a través del cual el estado procuró transformar los modos de vida locales y a los pastores en ciudadanos.

Sin embargo, la coexistencia de estos espacios de lo doméstico y de lo institucional, en un mismo recinto implicó un conflicto para la mirada estatal. En el Libro Copiador del Territorio Nacional de Los Andes encontramos correspondencia que da cuenta de la preocupación que existía entre las autoridades de Los Andes y los Inspectores de Escuelas Nacionales por el estado edilicio de las escuelas en el Territorio Nacional. En este contexto, en 1923 la Inspección Seccional de Escuelas Nacionales en Territorios realizó un informe en el que se recomienda construir locales nuevos para las escuelas del Territorio y no hacer ampliaciones o modificaciones entre los existentes, por considerar que no poseían condiciones mínimas para el correcto funcionamiento educativo¹. Si bien no volvemos a encontrar en este corpus documental información escrita sobre la realización de obras escolares en Coranzulí, sí nos encontramos

¹ AGN, SH III, s/n. Carta enviada por el Inspector Seccional de Escuelas Nacionales de Territorios al Gobernador del Territorio de Los Andes, del 4 de abril de 1923.

con los relatos locales que dan cuenta de la incorporación de un segundo local a la escuela de Coranzulí.

La escuela junto a la iglesia

Desde los relatos orales, pudimos reconocer que *la segunda escuela* se localizó al lado de la iglesia, donde hoy funciona la unidad sanitaria. Esto es coincidente con la información que nos propicia el dibujo de elaboración local de la década de 1940 (Figura 4.6) y la fotografía tomada por Ortiz en 1970 (Figura 4.11). El edificio en cuestión estaba conformado por un único recinto de una escala algo mayor a la de las casas presentes al momento, orientado hacia el este, con un techado a dos aguas de *guaya*. Posee un acceso y dos aberturas sobre su frente, donde se reconoce una placa que, inferimos, indica de qué institución se trata. Como la torre de la iglesia, el frente de este edificio estaba revocado con color blanco, condición que no poseía el primer edificio destinado a la función escolar, en la casa de Amalia. Hacia la parte posterior, no se evidencian aberturas. Sin embargo, es interesante observar que detrás del edificio se encontraba el monolito que sostenía el mástil con la bandera y un pequeño recinto que supone haber sido un baño, realizado con techo de chapa de zinc. Aun cuando la conformación espacial del edificio de la escuela se dio a partir de un único recinto, los objetos que se encuentran en el terreno permiten inferir su uso cotidiano en clave de patio.

Si nos adentramos en los posibles usos de ese patio, podemos notar lo que sucedía respecto de su comunicación con el atrio de la iglesia que, como dijimos, poseía dos accesos laterales además del acceso por el este. De hecho, notamos que una de las entradas laterales del atrio de la iglesia fue tapiada, probablemente para de evitar la comunicación directa entre el terreno de la escuela (donde se localiza el mástil) y el atrio (Figura 4.55). En este contexto, en términos de las dinámicas de las personas, debemos considerar que mientras que la iglesia de Coranzulí no poseía actividad cotidiana y la visita de los párrocos se daba de manera esporádica, la escuela implicó la presencia efectiva de agentes del estado, los maestros, interviniendo en la vida diaria del pueblo. Podemos reconocer esta operación de separación del patio de la escuela y el atrio, como parte de un proceso en el cual, la vida cívica comienza a darse en espacios separados de aquellos otros que, como el conjunto de la iglesia y su atrio, han estado asociados a la concepción del pueblo como lugar de las celebraciones colectivas pastoriles.

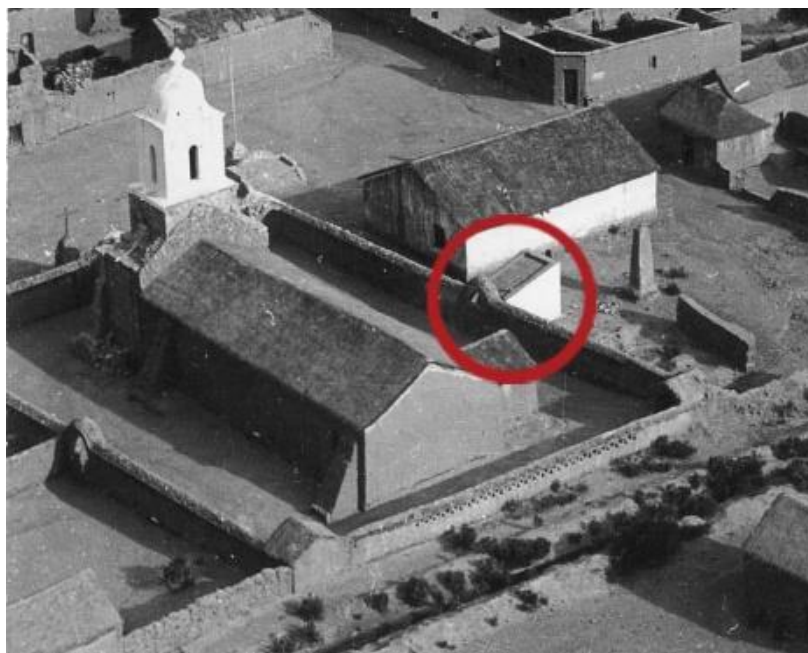


Figura 4.55. La escuela al lado de la iglesia con indicación de la entrada lateral del atrio, tapiada
(Fuente: elaboración propia sobre imagen de Federico Ortiz, 1970).

La escuela en la actualidad

La primera referencia sobre la construcción de la tercera escuela de Coranzulí la encontramos en el Libro Histórico de la Escuela. Una de sus entradas, evidencia el rol que tuvieron los propios pobladores en la demanda de dicha obra, lo que resulta nuevamente relevante para problematizar su relación con el estado:

“Por la tarde el pueblo se reunió para en común dirigirse por nota al Presidente de la República a fin de peticionar la construcción de un edificio propio para la Escuela ya que el local actualmente ocupado es alquilado y carece de los medios más indispensables para el fin que se le dispone”
(Mes de octubre de 1948).

La distancia temporal que existe entre el relevamiento realizado por la Inspección de Escuelas en 1923 y este pedido de los pobladores en 1948, nos permite pensar en la escasa acción directa que tuvo el estado sobre estos sitios. Resulta llamativo que hayan sido las acciones de los propios pobladores las que han intervenido sobre la clave arquitectónico-urbana del estado en función de su propia inserción en su esquema administrativo e institucional. Así como lo es más aún si consideramos que los pastores coranzuleños no vivían aun en el pueblo al momento de emitir dichas solicitudes.

En este sentido, debemos considerar que hasta entonces, no había habido una política directa del estado que promoviese la construcción de edificios institucionales en Coranzulí. En este contexto encontramos, para 1960, una voz oficial que se pronunció sobre las necesidades y características de construcción de los edificios escolares en la provincia:

“Será un timbre de honor para el pueblo jujeño cuando todas sus escuelas, aun aquellas enclavadas en las regiones tropicales o en las pampas y montañas puneñas, desarrollen su labor cultural y civilizadora en modernos edificios del Estado, confortables y adecuados a las características climáticas de cada región” (Saravia, 1960 -el subrayado es nuestro-).

Efectivamente, el inicio de la construcción de las aulas que compondrían el nuevo edificio de la escuela se registra en el Libro Histórico de la Escuela en 1963, y da cuenta de la construcción de un aula. Nuevamente, el lapso temporal que se da entre el pedido al Presidente de la República y la efectiva construcción de la escuela es significativo. Primero, porque mientras que en 1948 Coranzulí ya formaba parte de la provincia de Jujuy, la solicitud continúa canalizándose de un modo directo a las autoridades nacionales, en línea con lo planteado en el Capítulo 2, con respecto a la falta de intervención inmediata de la provincia sobre las tierras que habían formado parte de Los Andes. Segundo, porque cuando la construcción comenzó a hacerse efectiva, en 1962, fue mediante un subsidio otorgado por la Intervención Federal a la Comisión Vecinal. Esta acción puede enmarcarse en una relación directa entre las instituciones locales, como la Comisión Vecinal, y el estado nacional a partir de la figura de la Intervención Federal, constituida en el contexto de inestabilidad política que, a nivel nacional, caracterizó a la década de 1960. Por otra parte, este acuerdo visibiliza la relevancia del rol que ha tenido la Comisión Vecinal en el marco de la relación entre los pastores y el estado argentino, años antes de que Coranzulí se constituyera como Comisión Municipal.

Si nos enfocamos en sus aspectos morfológicos, contamos con otros dos registros: el primero es la evidencia del inicio de su construcción que muestra la fotografía tomada por Ortiz en 1970 (Figura 4.56). El segundo es el registro actual, desde el que podemos dar cuenta la actualidad del edificio. Podemos notar el desarrollo de la arquitectura de la escuela en línea con lo que venimos proponiendo acerca del desarrollo de la forma urbana de Coranzulí en la segunda mitad del siglo XX (Figura 4.57).



Figura 4.56. Fragmento de la imagen de Ortiz (1970) con indicación de los edificios de la escuela
(Fuente: elaboración propia sobre fotografía de Federico Ortiz, 1970 -CEDODAL-)

El edificio ocupa buena parte de la manzana, con una arquitectura compuesta, por un lado, por bloques de aulas y servicios localizados sobre los límites del lote conformando frentes continuos hacia la calle, y por el otro, por un espacio interior abierto que define el patio. Una de las cuestiones significativas respecto de esta obra, para pensar en cómo las instituciones del estado construyeron su retórica a través de la arquitectura del pueblo, es su composición de fachadas y techados. En la fotografía tomada por Ortiz (1970) podemos ver que, mientras que un primer sector de aulas posee un techo de *guaya* a dos aguas (número 1 en Figura 4.56), un segundo bloque ya está conformado por un frente liso con cornisa elevada por encima del nivel superior de la cubierta (número 2 en Figura 4.56). Esta última está compuesta por un techo de chapa. Lo propio ocurre con un pequeño bloque construido hacia la esquina suroeste (número 3 en la misma figura).

Si comparamos este registro con el actual, notamos que estos bloques mantuvieron sus características al día de hoy, aunque el primero modificó la forma y material de la cubierta, tal como se continuó empleando en las construcciones restantes que terminaron de conformar al edificio actual. Hoy, la escuela está compuesta por tres bloques de aulas localizados sobre el perímetro del lote, un bloque de servicios donde se ubican la dirección, el comedor, la cocina, y en la parte posterior, un albergue para los niños que deben quedarse de manera permanente en la escuela durante la semana¹. El patio central es el ordenador de estos edificios, siendo que

¹ En el albergue suelen quedarse los niños que vienen de otras localidades rurales sin establecimiento escolar o bien aquellos cuyas familias viven en el campo de manera permanente. De todos modos, en la actualidad el uso del albergue es escaso, debido a los procesos de movilidad hacia el pueblo y desde el pueblo hacia otros sitios urbanos a los que nos referiremos en el Capítulo 5.

en su centro se ubica el mástil con la bandera nacional. Su acceso se da mediante un portón de reja con una marquesina que contiene el nombre de la institución, directamente hacia el patio. Es allí donde los niños diariamente se juntan con sus maestros para el izamiento de la bandera y luego se dirigen hacia sus aulas.

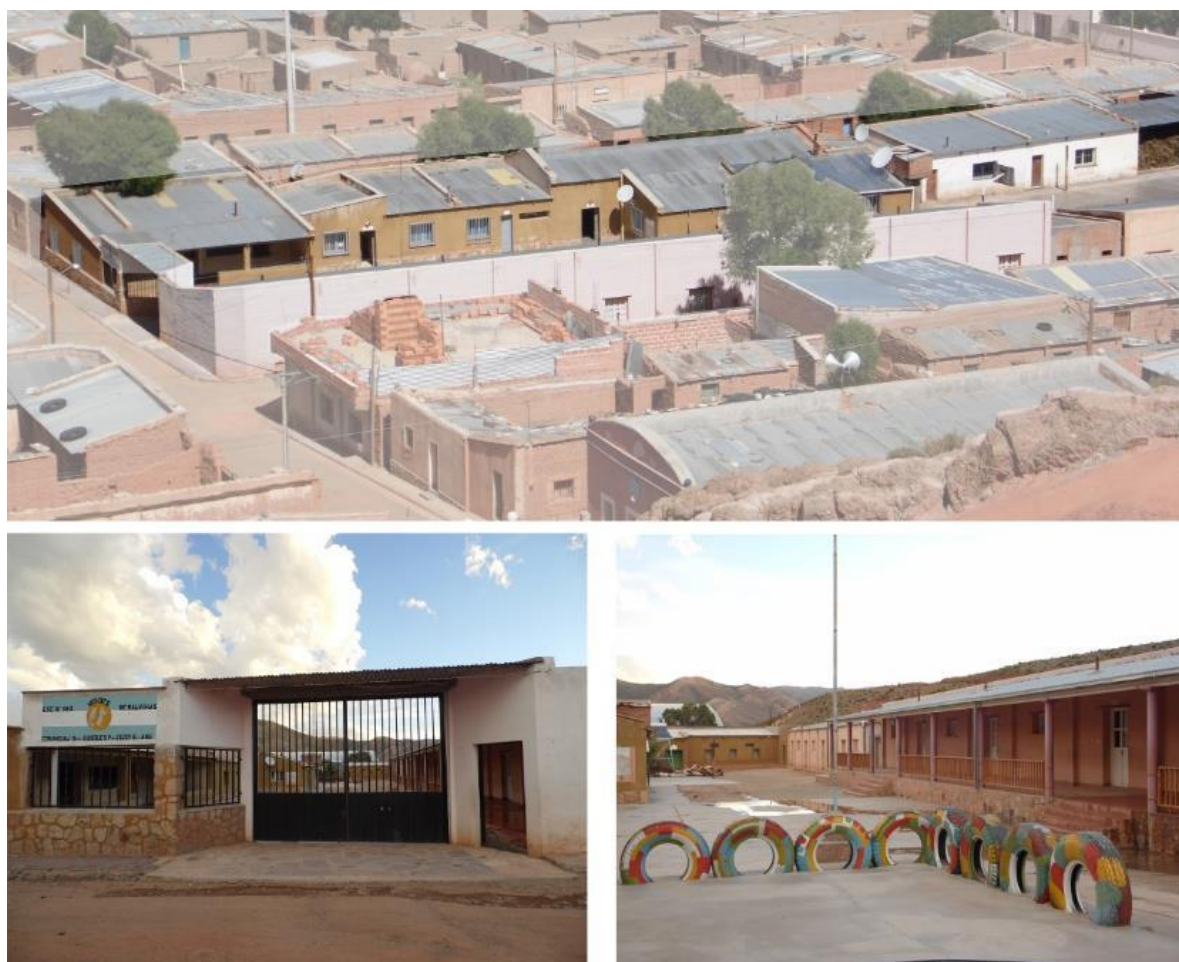


Figura 4.57. Fotografías actuales de la escuela primaria N°362 “Héroes de Malvinas” de Coranzulí (arr.) panorámica de la escuela y su localización -destacada en color- y (abajo) acceso a la escuela e imagen del patio interior (Fuente: fotografías propias).

Al observar la continuidad edilicia de la escuela podemos notar que, progresivamente, esta institución fue adquiriendo autonomía en el pueblo. Desde la primera escuela-casa a la segunda asociada a la centralidad constituida por la iglesia podemos dar cuenta de un primer proceso a través del cual, la escuela fue adquiriendo, desde el plano material, una arquitectura que la distinguió de las construcciones domésticas, propias de los pastores. En la tercera etapa, la escuela dejó de formar parte del centro poblado liderado por la iglesia y su ritualidad asociada,

para constituirse en el sector sur del pueblo como una institución independiente cuya magnitud se evidencia desde la escala urbana. Se trata del primer edificio construido específicamente para su función. En su arquitectura, se evidencia la conflictividad entre las lógicas locales de construcción de casas a lo largo del tiempo, y la retórica estatal, asociada a la arquitectura racionalista y blanca que caracterizó a las obras del estado en el interior del país, particularmente desde la década de 1940.

Observaremos a continuación, cómo se asocian a esta misma retórica, en tensión con las lógicas constructivas y técnicas locales, las arquitecturas de los edificios administrativos y aquellos otros que conforman la centralidad cívico-institucional del pueblo.

Edificios administrativos y recreación en el pueblo

Antes de la creación de la Comisión Municipal en 1969, la única institución destinada al control estatal en el pueblo era la Policía. Su edificio, fue el primero que se localizó sobre la calle que luego sería la avenida San Martín. Su presencia puede ser notada en el plano de elaboración local que reproducimos Parte I, y es allí donde continúa localizado actualmente (Figura 4.58). Su localización fue una de las primeras operaciones urbanas que tendió a separar la vida cívica coranzuleña del centro constituido por la iglesia y su atrio. Posteriormente, el inicio de la obra del tercer edificio escolar contribuyó en este sentido, colaborando a la expansión del tejido urbano hacia el sur.



Figura 4.58. Edificio del Destacamento Policía, sobre la avenida San Martín (Fuente: fotografía propia).

La conformación de la centralidad cívico-institucional se vio impulsada por la creación de la Comisión Municipal de Coranzulí en 1969. Su localización, sobre la Avenida San Martín propició que, a lo largo de las tres décadas subsiguientes, que los edificios asociados a la administración y la recreación en el pueblo se comenzaran a desplegar sobre dicho eje. Hay, al menos, dos características comunes sobre estos que resultan relevantes de remarcar aquí, en relación con los procesos que venimos observando para la construcción de las iglesias y la escuela:

(1) se trata de edificios cuya construcción no se dio a lo largo del tiempo sino que se realizó en un mismo momento, favoreciendo una conformación espacial compacta que se distingue de la organización de recintos en torno a un patio y que está asociada a un cambio técnico y material

(2) los proyectos de estos edificios no formaron parte de decisiones tomadas localmente, por el colectivo de los pobladores, sino que se trató de la ejecución de proyectos de arquitectura elaborados por las agencias provinciales.

A continuación nos referiremos a ambas características. Luego, nos detendremos particularmente en el edificio de la Comisión Municipal, principal institución del estado en el pueblo.

Conformaciones espaciales y materiales de las arquitecturas administrativas y recreativas

En la Tabla 4.5 se sistematizó la información referida a la construcción de estos nuevos edificios, dando cuenta de: (1) su localización e implantación en la trama urbana, (2) las características principales de su conformación espacial y (3) su conformación material, contemplando sus detalles ornamentales y estéticos. La información que presentaremos, proviene de los relevamientos técnicos que realizamos en el campo, de la información proveniente de los relatos orales de pobladores y funcionarios, y de los planos de proyecto y ejecución de estas obras que se encuentran en la Comisión Municipal de Coranzulí.

A continuación haremos una breve síntesis de cada punto y luego podremos observar el detalle de cada caso en la Tabla 4.5.

(1) Localización e implantación en la trama urbana. En general, son edificios que se localizan sobre la avenida San Martín y se implantan en esquina, conformando ochava, lo que permite su mejor visibilidad desde distintos puntos del pueblo en tanto poseen mejores perspectivas y la ochava permite incrementar la superficie de su fachada. En cuanto a su

implantación en la trama urbana, esta se asocia a los procesos de consolidación del tejido y la conformación de lotes con frentes cerrados hacia la calle que analizamos en la primera parte, siendo partícipes activos de la consolidación de este tipo de frentes desde la década de 1970.

(2) Conformación espacial. Esta se define, en general, a partir de un único recinto cerrado, compacto, que tiende a dejar libre el fondo del lote sin armar patio. Dentro de este recinto, suele haber una división en distintas habitaciones o compartimentos organizados en torno a corredores internos.

(3) Características materiales. Se trata, en general, de construcciones realizadas con muros de adobe, cubiertos hacia el exterior por revoques cementicios. También existen estructuras de hormigón armado o hierro en los casos donde se procuró cubrir grandes luces (esto puede observarse particularmente en el polideportivo y el club). Los techados son de chapa de zinc en su totalidad y en el interior de las oficinas y habitaciones esta se ve cubierta por un cielorraso realizado con perfiles de aluminio y placas de poliestireno expandido. Finalmente, sus fachadas poseen escasas aberturas, en general de madera, dejando frentes lisos y continuos con cornisas superiores que no permiten visibilizar desde la calle la resolución de los techados. Esta operación, también contribuye al incremento de la superficie del frente, en altura, logrando un remate horizontal.

En cuanto a sus detalles de frente, pudimos dar cuenta, en último año de nuestro trabajo de campo, que la Comisión Municipal decidió pintar todos los edificios ‘institucionales’ del pueblo de un mismo color verde. Esta decisión es llamativa en función de la problematización en torno al rol que estas arquitecturas institucionales poseen en el pueblo, distinguiendo claramente aquellos edificios que forman parte del universo de lo público, asociado a la estatalidad, de aquellos otros que ‘son’ de las familias. Asimismo, la presencia de los mástiles con la bandera argentina en sus fachadas, junto a las placas que indican su función y dependencia de cada institución, colaboran en este sentido conformando una red de edificios que pueden reconocerse de un modo conjunto en la forma urbana del pueblo. Sin embargo, ni la Escuela, ni las Iglesias (católica y evangélica), ni el Centro Vecinal, han formado parte de esta distinción lograda a través de la homogeneización del color de las fachadas. Esto nos permite pensar en el rol diferencial que poseen estas instituciones, cuya dependencia excede a la administración estatal local, ya que responden a escalas institucionales más amplias (en el caso de la Iglesia y la escuela), así como también, aquellas otras organizaciones colectivas que no forman parte directa de la estatalidad en el pueblo -bajo la órbita de la Comisión Municipal-, como es el caso del Centro Vecinal.















FUNCIÓN	LOCALIZACIÓN		AÑO DE CONSTRUCCIÓN	CONFORMACIÓN ESPACIAL		Estructura	MATERIALES					DETALLES			FOTOGRAFÍAS	
		Esquina			Patio			Muro	Cubierta	Piso	Cielorraso	Revoque	Cornisa	Pintura		
Destacamento Policial	Av. San Martín	Si	No se precisa	Compacta	No	-	Adobe	Chapa	Cemento	Si	Cemento	No	Si Celeste	Si/Si		
Unidad Sanitaria	Plaza - lindera a iglesia católica	Si	No se precisa	Compacta	No	-	Adobe	Chapa	Cemento	Si	Cemento	Si Superior	Si Celeste	No/Si		
Comisión Municipal	Av. San Martín	Si	1995 (1969)	Compacta + Recintos	Si	-	Adobe	Chapa	Cemento	Si	Cemento	Si Superior	Si Celeste	Si/Si		
Polideportivo	Av. San Martín	No	1990	Compacta / Galpón	No	Hierro	Adobe	Chapa	Cemento	Si	Cemento	No	Si Celeste	No/Si		
Club	Av. San Martín	Si	1996	Compacta	No	Hormigón	Adobe	Chapa	Cemento	Si	Cemento	Si Superior	Si Celeste	No/No		
Baños Públicos	Plaza - acceso norte	Si	2004	Compacta	No	-	Adobe	Chapa	Cemento	-	Cemento	Si Superior	Si Celeste	No/Si		
Terminal de Omnibus	Plaza - acceso norte	Si	2004	Compacta	No	Hormigón	Adobe	Chapa	Cemento	-	Cemento	Si Superior	Si Celeste	No/No		
Centro Vecinal	Plaza	Si	-	Compacta + Recintos	Si	-	Adobe	Chapa	Cemento	-	Cemento	Si Superior	Si - Gris	No/No		

Tabla 4.5. Características de los edificios administrativos y recreativos en Coranzulí (Fuente: elaboración propia).

Nuevos procesos de producción: la acción directa del estado

Otra cuestión común entre estos edificios que los diferencia, a su vez, de la trayectoria material de la iglesia o la escuela, está asociada a sus procesos de construcción. Mientras que los edificios anteriores tuvieron que ver con la continuidad de un proceso constructivo en el tiempo en el cual intervinieron de manera directa los pobladores, estos otros edificios institucionales vinculados a la administración y a las infraestructuras de servicios para el poblado, fueron proyectados por las oficinas de arquitectura del estado provincial. La capacidad de los pobladores y las autoridades locales para decidir acerca de las características de estos edificios, se vió interpelada por la existencia de un proyecto arquitectónico plasmado en un plano y elaborado directamente por los profesionales de las oficinas técnicas de la provincia (Figura 4.59).

A partir del análisis de estos proyectos, podemos resaltar ciertas características comunes que poseen, las que se oponen a lo destacado para los sucesivos edificios de la escuela o las iglesias:

(1) El cambio en el modo de producción de estas arquitecturas. Este se enfatizó en las últimas décadas del siglo XX, favoreciendo la construcción de una imagen institucional homogénea que tendió a diferenciarse de las arquitecturas ‘locales’. Lo mismo puede afirmarse con respecto a aquellas arquitecturas domésticas que, como veremos en el próximo apartado, han ido incorporando de distintas maneras, estas mismas conformaciones espaciales, materiales y técnicas.

(2) Las tensiones que existen entre la función y el uso de los espacios. De acuerdo a lo que se observa en los planos elaborados por las oficinas provinciales, existen funciones explícitamente asignadas a los diferentes espacios, lo que no ocurría en los casos anteriores: como vimos, la escuela en la casa de Amalia fue escuela, casa y comedor escolar de manera simultánea; por su parte, la iglesia, su atrio y sus estructuras arquitectónicas asociadas como las capillas posas y los *calvarios*, son capaces de albergar distintas funciones y también, distintos sentidos.

Sin embargo, ambas cuestiones merecen ser analizadas a la luz del modo en el que, este tipo de operatorias y lógicas arquitectónicas estatales han impactado en el entramado social y material coranzuleño, resaltando aquellos aspectos en los cuales estas son manipuladas e, incluso, modificadas desde Coranzulí.

En relación con la primera cuestión, desde el trabajo de campo, pudimos profundizar en los procesos a través de los cuales estos planos elaborados por personas que no han siquiera visitado el poblado, son efectivamente interpelados y convertidos en arquitecturas en el espacio del pueblo. Tras recibir los planos, la Comisión Municipal contrata a los constructores para la realización de las obras. Generalmente son *vecinos* del pueblo que durante un cierto período de tiempo perciben un salario por su participación. En este sentido, el proceso de construcción de los edificios consignados en la Tabla 4.5, puede analizarse a la luz de las dinámicas poblacionales del pueblo por esos años. Se trata de edificios que fueron, en su totalidad, proyectados y construidos en la década de 1990, en el marco del proceso de consolidación de la forma urbana actual del pueblo que describimos anteriormente y que culminó con la construcción de la plaza en el año 2000.

En dicho momento, ante el cierre de Mina Pirquitas y la crisis del empleo minero a nivel provincial, la construcción se convirtió en una alternativa para aquellas *familias* que ya vivían del trabajo asalariado y que regresan al pueblo. Debemos considerar, entonces, las experiencias laborales de estas personas, para comprender los marcos de referencia a través de los que fueron procesados y reproducidos los planos de la Dirección de Arquitectura. Finalmente se trató, en general, de trabajadores que ya habían tenido experiencias asociadas a la construcción y al uso de los materiales utilizados en las ciudades. Es así como podemos asociar el proceso de cambio técnico y material que evidencian estos edificios en relación con lo observado al comienzo de esta parte para la Puna, con un cambio en el modo en el que las personas participan de la construcción. No se trata, en este caso, de los vecinos que colaborativamente *repajaban* la iglesia, cambiaban su torre, o incluso construían las primeras aulas de la escuela, sino que existe una mediación económica y una relación laboral que inserta a la construcción en el marco de relaciones capitalistas.

La segunda cuestión refiere a la separación de funciones que presentan estos planos, la que debe ser considerada a la hora de pensar en el modo en el que se concibe la arquitectura desde el proyecto estatal, y comprenderla como una condición que entra en conflicto con el modo en que, en el contexto puneño, los espacios son concebidos y definidos desde la técnica y desde la práctica¹. En este sentido, podemos destacar la inclusión de locales comerciales en los edificios del polideportivo y de la estación de ómnibus que formaron parte de los proyectos y de la

¹ En los próximos acápite, referidos a la arquitectura doméstica, será abordada la problemática de los usos del espacio y sus funciones.

ejecución de las obras pero que, como veremos, su escala resulta disruptiva respecto de las dinámicas de uso que se dan en Coranzulí. El primer edificio, posee una serie de locales comerciales para la venta de comidas que la Comisión Municipal alquila a pequeños comerciantes locales. El segundo, posee una serie de recintos interiores que son los salones de espera, el bar y las oficinas de las empresas proveedoras de servicios. Sin embargo, como veremos, estos no son utilizados de manera frecuente en Coranzulí.

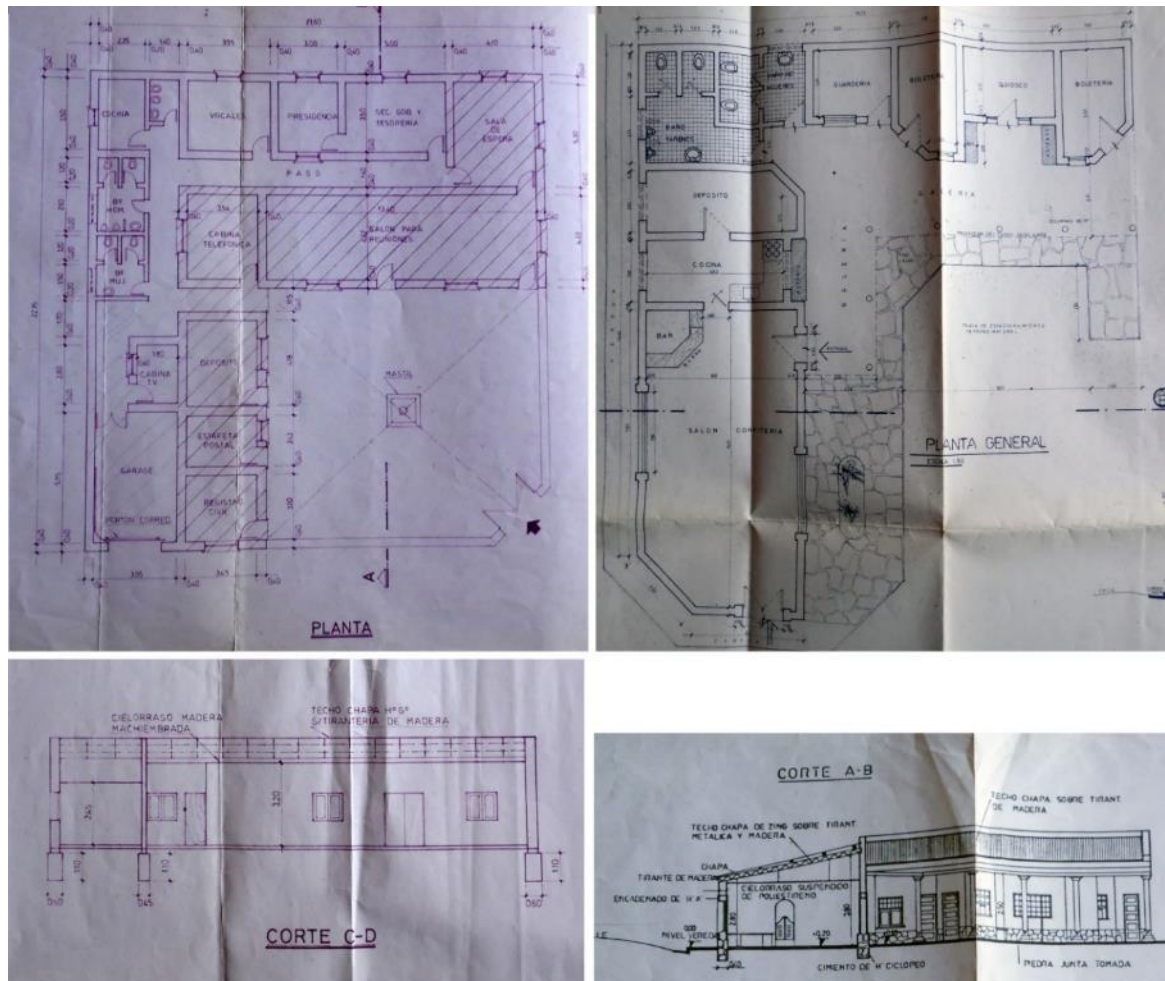


Figura 4.59. (izq.) planta y corte de la Comisión Municipal y (der.) planta y corte de la terminal de ómnibus. Ambas con indicación de los materiales a utilizar (Fuente: composición propia a partir de planos de archivo de la Comisión Municipal de Coranzulí).

Sin embargo, el uso que este tipo de construcciones posee, es interesante en función de retomar la propia noción de materialidad y de pensar en el rol que estas arquitecturas tienen en la conformación del pueblo como un lugar en las relaciones entre la población local y el estado. En general, no se trata de edificios que poseen una actividad diaria. Mientras que la unidad sanitaria y la policía funcionan de acuerdo con los períodos de presencia de sus respectivos

agentes, los sitios de uso público como el polideportivo, el club y la terminal de ómnibus, poseen usos diferentes de acuerdo con los momentos del año.

El polideportivo suele estar abierto por las tardes y es allí donde muchos de los niños se encuentran, luego de la jornada escolar, para jugar al fútbol o realizar alguna otra actividad deportiva. También, suele ser el centro de las actividades cuando se realizan olimpiadas (para las que vienen grupos de otros pueblos y ciudades del área), o incluso festividades que no tienen que ver con la actividad deportiva, pero que requieren de un espacio amplio para desarrollarse. Es el caso de la feria del trueque que se realiza cada mayo en el marco de la Fiesta de la Llama y el Tinkal o los concursos de talentos. Únicamente en estas ocasiones suelen abrirse los puestos de comidas rápidas que se encuentran en el frente del edificio, donde suelen reunirse muchos jóvenes.

El Club posee una actividad mucho más esporádica, asociada a las fiestas y bailes. Es allí donde suelen tocar las bandas musicales que realizan sus giras por la provincia, o son invitadas específicamente por algunas personas del pueblo a tocar en alguna celebración como el carnaval o las Fiestas Patronales. Además, en este sitio se realizan las fiestas de fin del ciclo escolar y el desfile de la primavera.

La terminal de ómnibus es un caso particular, ya que sus espacios se encuentran permanentemente cerrados. Las personas se congregan alrededor de la terminal, en la esquina noreste de la plaza, solo una vez al día, cuando arriba cuando arriba el colectivo para volver hacia Abra Pampa unos cinco minutos más tarde. Es allí donde esperan *para viajar* o para recibir alguna persona o mercadería. Solo los espacios exteriores de la terminal suelen ser cubiertos de bolsos, bolsas y carros que esperan para el traslado de lo que llega o para el despacho de lo que se va. En cierta medida, podemos observar su rol como hito de llegada al poblado, aunque en un sentido diferente al que analizamos, anteriormente, para los *calvarios*. A diferencia de estas últimas estructuras, que se localizan en los límites simbólicos del poblado, articulando su espacio con el del campo, la terminal de ómnibus es el punto de llegada de los viajeros y es el comienzo del recorrido por la centralidad de la avenida San Martín, donde se encuentran los edificios administrativos, sociales, y donde se expone el mobiliario urbano de bancos y farolas. Suele ser este eje el lugar de encuentro de los pobladores que recorren sus cuadras o simplemente se encuentran en las veredas frente a sus casas o, incluso, frente a estos mismos edificios para conversar.

La Comisión Municipal

Dentro del conjunto de edificios institucionales identificados, la Comisión Municipal posee una condición particular que se visibiliza, también, en su arquitectura. Este es el edificio de la institución que representa la máxima autoridad político-administrativa en el pueblo y es la sede de buena parte de las actividades diarias de la población. No sólo de quienes trabajan allí sino de los *vecinos* en general, que suelen acercarse para realizar algún pedido específico sobre arreglos en las calles del pueblo y caminos en el campo, averiguar el estado de sus obligaciones impositivas, solicitar ayuda para la realización de algún evento, entre otras actividades. La Comisión Municipal funciona también como sitio de encuentro y de difusión de actividades y noticias en tanto es allí donde funciona la radio local, con programación diaria desde la cual se anuncian eventos que van desde la realización de una fiesta, hasta las campañas de vacunación, exámenes escolares, o incluso también se anuncian las ofertas del día de los locales comerciales del pueblo.

Se encuentra localizada sobre la avenida San Martín, aunque por su escala, este establecimiento ocupa casi una manzana completa. Así, sobre la avenida se ubica el edificio destinado específicamente a la administrativa. Sobre el resto del perímetro de la manzana se encuentran los depósitos, los talleres, la radio, el registro civil y demás edificios complementarios. En cuanto a la conformación espacial del edificio municipal, podemos decir que este posee un doble acceso y por lo tanto, una doble conformación: por un lado, sobre la avenida San Martín, puede observarse un frente cerrado con un acceso que permite ingresar directamente hacia el interior, organizado en diferentes salas de reunión y oficinas. Por el otro, la ochava posee un acceso exterior a partir de una apertura en una tapia perimetral de aproximadamente 1,5m de altura, con un remate en forma de arco que conforma un patio (Figura 4.60). Es allí donde se encuentra el mástil con la bandera, y desde donde también es posible acceder a los espacios interiores. Esta segunda entrada, sin embargo, permanece en general cerrada, siendo que el acceso cotidiano de vecinos y empleados se da por la puerta localizada sobre la avenida.

Por su parte, desde este patio en esquina, es posible acceder a un segundo patio, desde el cual se accede al registro civil, la radio y los depósitos. Si bien estos edificios poseen accesos independientes desde la calle, es desde dicho patio que se organiza la actividad interna de la Comisión Municipal. Esta doble conformación que se presenta tanto en el edificio principal como en sus edificios complementarios, se expresa, también, en las características materiales de su arquitectura. Mientras que hacia el interior del segundo patio los edificios no están

revocados y dejan el adobe a la vista, todo el perímetro exterior de la Comisión Municipal esta revocado en cemento y, además, está pintado. Así, su cara ‘visible’ como institución en el pueblo sobre la avenida se opone a la conformación interna de sus espacios (Figura 4.61).

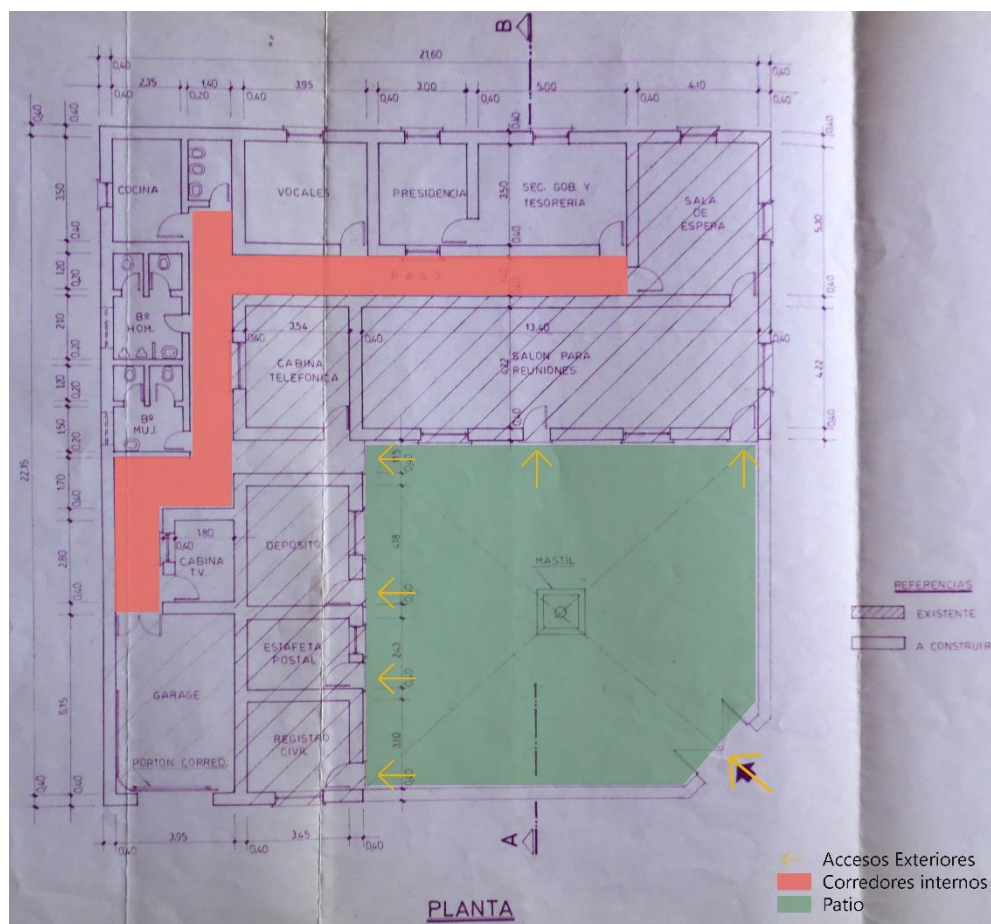


Figura 4.60. Imagen de planta de la Comisión Municipal, con indicación de sus dos patios y edificios (Fuente: elaboración propia).



Figura 4.61. Frentes del edificio de la Comisión Municipal de Coranzulí (Fuente: fotografías propias).

Desde su proceso de producción, la Comisión Municipal también plantea una particularidad. Este edificio fue proyectado, como muchos de los que nos acabamos de referir, a partir de un plano elaborado por la Dirección de Arquitectura de la provincia. Sin embargo, su construcción no se limitó a la ejecución de dicho proyecto sino que se trata de un edificio que está en constante crecimiento. Desde la administración local, se realizan obras para su funcionamiento de manera constante, desde la adición de recintos al segundo patio, donde funcionan los talleres y depósitos, hasta completar el perímetro de la manzana con nuevos espacios administrativos y de servicios cuyo proyecto y ejecución está, finalmente, a cargo de los mismos empleados de la Comisión Municipal.

Esta doble condición que expresa el edificio de la Comisión Municipal es interesante para problematizar, en un mismo edificio, de carácter institucional, diferentes proyectos que se entreveran, congregando funciones y estéticas ‘estatales’ con modos de hacer, usos y materialidades, ‘locales’. Reflexionaremos sobre esto en el cierre de este acápite y retomaremos estas ideas a partir del análisis de las arquitecturas domésticas.

Arquitecturas “institucionalizadas”: técnicas y relaciones sociales

En línea con lo que ha planteado Pfaffenberger (1992), podemos pensar que solo una mirada esencialista de la tecnología y de los grupos sociales nos conduciría a plantear que la incorporación de un determinado material o artefacto tecnológico requiere necesariamente de la incorporación de sus formas y relaciones de producción. En el análisis precedente, dimos cuenta que la construcción de los edificios institucionales en Coranzulí implicó la incorporación de materiales y la adopción de ciertas conformaciones espaciales que resultaron conflictivas en el marco de los procesos técnicos que, históricamente, caracterizaron a la producción de arquitectura en la Puna y que, por lo tanto fueron aprehendidos a lo largo del tiempo en el marco de relaciones sociales colectivas. Sin embargo, de ningún modo podemos considerar al proceso de inserción de las arquitecturas institucionales como una imposición, o como producto de una única acción directa del estado.

Como vimos en el Capítulo 2, el despliegue del aparato estatal en la Puna formó parte de un conjunto de políticas y dispositivos organizados desde el estado nacional. Ahora bien, cuando nos aproximamos al modo en el que estas se han materializado en el espacio del pueblo, el entramado de agentes intervinientes resulta más complejo. En una primera instancia porque, como vimos, las primeras instituciones se materializaron a partir de la acción directa de los

pobladores en el marco de sus saberes y sentidos asociados a la práctica constructiva. De hecho, como sucedió con la primera escuela, estas instituciones fueron albergadas en los mismos espacios en los que los pastores vivían y realizaban sus actividades diarias; los mismos que habían sido denostados por los discursos oficiales de funcionarios, y en buena medida, también, de la academia.

En una segunda instancia fueron, nuevamente, los propios pobladores los que exigieron al estado la construcción de sus instituciones, adentrándose en aquellos otros marcos de referencia que, promovidos por el propio estado, implicaron un cambio técnico, pero fundamentalmente, un cambio en el rol que la técnica ocupó en la vida cotidiana del pueblo. La transformación de la iglesia hacia la iglesia de la torre central expresó una voluntad concreta de la población local por reconocer en sus edificios significativos, la lógica estatal en la que estos debían estar insertos. La posterior transformación de su atrio y la incorporación de la plaza y de otros espacios de sociabilidad, en diálogo con el proceso de relocalización de la escuela y de institucionalización del culto evangélico, se constituyen como procesos relevantes a través de los cuales el colectivo de *vecinos* que definió a Coranzulí a comienzos del siglo, comenzó a negociar su propia adscripción e identificación como tal, adquiriendo nuevos espacios de significación cuyas ‘identidades’ se definieron a partir de sus arquitecturas y técnicas asociadas.

En este contexto, evidentemente el cambio estético y compositivo asociado a la construcción de una imagen urbana, con edificios compactos, cerrados hacia la calle, con frentes lisos y continuos, está asociado a los procesos de conformación urbana del pueblo que detallamos en la Parte I, pero también a la incorporación de otros materiales y técnicas que podemos definir como “institucionalizados” (Delfino, 2001). Siguiendo a este autor, con este término nos referiremos a aquellos materiales “alóctonos”¹, que son utilizados frecuentemente en las arquitecturas de los centros urbanos, y que se incorporan, en este caso, y con una presencia significativa, a la arquitectura del pueblo. Los techados de zinc, los ladrillos cocidos, las estructuras de hormigón y los revoques cementicios comienzan a aparecer de un modo diferencial en las arquitecturas institucionales del pueblo.

¹ Más adelante, mostraré también como esta idea de lo ‘institucional’ asociada a lo material se observa también, siguiendo a Delfino (2001), en muchas de las transformaciones experimentadas en las formas compositivas de las casas.

Este proceso de cambio constructivo, que se inicia con la construcción local del nuevo edificio escolar o la iglesia evangélica se ve concretado en los que podemos definir como una tercera instancia del proceso de “institucionalización” del pueblo, en el que los edificios administrativos y recreativos se conformaron, ya no a partir de arquitecturas existentes, o del trabajo colaborativo de los *vecinos* sino que se insertó a partir de los proyectos realizados por profesionales de las direcciones técnicas de la provincia.

En estos proyectos se explicita el uso de ciertos materiales que, sin dudas, están asociados a los discursos sobre la durabilidad y resistencia de las construcciones que fueron construidos desde comienzos de siglo en detrimento del uso de materiales y técnicas como el adobe o la *guaya*. Sin embargo, nuevamente debimos pensar su inserción asociada a las trayectorias de vida de las personas que, finalmente, se ocuparon de su construcción y que, finalmente, materializaron estos proyectos en el pueblo. Generalmente, el haber trabajado en la minería o en algunos casos, como albañiles en el sector de la construcción en ciudades como Salta, San Salvador de Jujuy, o incluso Buenos Aires, son datos relevantes a la hora de la contratación del personal para las obras en función de que suponen un mejor manejo de técnicas constructivas “alóctonas”. En este contexto, comprender la producción de arquitectura de un modo integral, atendiendo a las características técnicas de los edificios como partes de procesos sociales y políticos de toma de decisiones y de intereses en juego, como plantearon Dietler y Herbich, también “requiere de entender a los artesanos como actores sociales (no como simples productores), y a la producción y al uso de los objetos como una actividad social” (1998:246 -traducción propia-). Es así como el rol de los actores locales es central para desentrañar estos procesos y el lugar que en estos ocupa la arquitectura doméstica resulta central. De ello nos ocuparemos a continuación.

Arquitecturas domésticas

Hemos visto que el proyecto civilizatorio del estado trajo aparejado el despliegue de políticas en el campo administrativo e institucional de las que la producción de arquitecturas formó parte activa. Sin embargo, el alcance de estas ideas no puede circunscribirse al ámbito de las arquitecturas institucionales sino que debemos considerar que esas mismas ideas, han sido partícipes del desarrollo de las construcciones domésticas que poblaron las grandes capitales provinciales y sus periferias en el cambio de siglo (Gutman y Hardoy, 2007). Tanto en las arquitecturas de las elites terratenientes liberales de finales del siglo XIX y comienzos del XX, como en las arquitecturas de los sectores trabajadores y las crecientes clases medias urbanas

que proliferaron a través de las grandes oleadas migratorias que llegaron de Europa a la Argentina en ese mismo período, el abandono de lo colonial por la adopción de las arquitecturas afrancesadas e italianizantes a través de procesos de autoconstrucción fue la clave de crecimiento de los centros urbanos de comienzos del siglo XX (Figura 4. 62). Las fachadas compuestas a partir de estructura tripartita de basamento-desarrollo y remate, acompañadas de una progresiva disminución de la masa muraria hacia la parte superior, las fachadas telón y la búsqueda de simetría en los frentes, han caracterizado buena parte de estas arquitecturas. Asimismo, las aberturas en forma de arco, así como los dinteles, frisos y cornisas son rasgos estilísticos que han estado presentes muy fuertemente en la arquitectura urbana de principios del siglo XX.

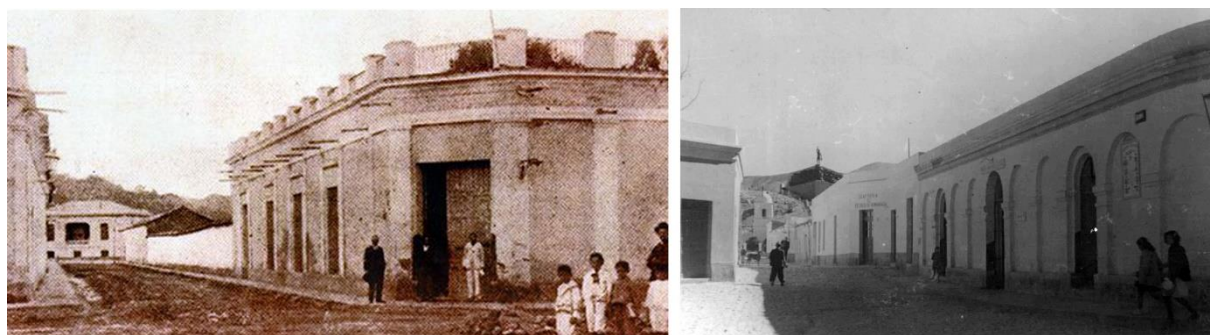


Figura 4.62. Fotografías de arquitecturas urbanas en el comienzo de siglo XX (Izq.) San Salvador de Jujuy en 1928 y (der.) Abra Pampa en 1936 (Fuente: Archivo Histórico Provincial de Jujuy y Archivo General de la Nación. Departamento de Documentos Fotográficos).

Por su parte, el proceso modernizador encarado por el estado argentino a lo largo de todo su territorio, tuvo un segundo momento que se inició en la década de 1920 y que fue marcado por el cambio del modelo económico que implicó el inicio de la industrialización por sustitución de importaciones en la década de 1930 (Ferrer, 2010). En este, la clave arquitectónica continuó siendo relevante, con el progresivo reemplazo del estilo ecléctico por la estética racionalista asociada al movimiento moderno europeo. Sin embargo, mientras que a comienzos de siglo habían sido las arquitecturas del estado las que construyeron la retórica institucional de las grandes ciudades, la arquitectura racionalista inició su desarrollo local de la mano de los edificios asociados a las nuevas infraestructuras productivas y comunicacionales (industrias, estaciones de servicio, hoteles de turismo, hospitales) y de las construcciones domésticas de las clases medias urbanas.

Ahora bien, si estos fueron los estilos arquitectónicos que se promovieron desde las elites dirigentes a nivel nacional que procuraron dejar atrás los modos de vida coloniales y ‘modernizar’ el territorio argentino, su correlato material y técnico tuvo que ver con aquellas políticas e ideas planteadas al comienzo de esta segunda parte acerca de la “durabilidad”, “calidad” y “resistencia” de las construcciones.

En este marco es que para poder adentrarnos en la arquitectura doméstica del pueblo, será necesario observar algunas de las características que definieron, históricamente a las arquitecturas de los pastores en el campo. Estas nos permitirán comprender el contexto específico y el universo de sentidos en los que las *familias* coranzuleñas desarrollaron sus arquitecturas en el marco de la producción, reproducción y transformación de sus propios esquemas generadores (*sensu* Bourdieu, 2007). El rol que posee la construcción doméstica en la vida y trayectoria de las *familias* puneñas será una de las claves que nos permitirán comprender su relevancia a la hora de dar cuenta de sus relaciones con el estado.

Una casa en el campo

Hemos analizado al comienzo de esta segunda parte, las características técnicas que, históricamente, ha tenido la construcción de casas en los Andes en general y la Puna en particular, dando cuenta del rol que la técnica posee en las prácticas y sentidos implicados en la producción de arquitectura doméstica. Ahora nos interesa observar aquí cómo estas mismas lógicas operaron en la conformación espacial de las casas de los pastores, particularmente en el campo, para observar los procesos experimentados en el pueblo de Coranzulí.

Distintos autores han analizado diferentes dimensiones relativas a las arquitecturas del pastoreo, describiendo su conformación espacial (Flannery, 1989; Morales Morgado, 1997; Delfino, 2001; Göbel, 2002; Tomasi, 2011). En este sentido, si como vimos, los asentamientos en el campo de una *familia* no pueden definirse a partir de una única construcción sino que se trata de un conjunto de lugares que son recorridos a lo largo de un ciclo, cuando nos aproximamos a la arquitectura de las casas en el campo tampoco podemos hablar de una única casa. De acuerdo con Göbel,

“una típica casa de campo no consiste solamente en una casa sino que es más bien todo un complejo de edificios e instalaciones. A este respecto hay que acotar, que en los Andes, una casa está conformada por una pieza, que muchas veces tiene una función determinada” (2002:276).

La independencia relativa de estos edificios, tanto en términos constructivos como simbólicos, se expresa en la propia conformación espacial de la casa, la cual se define a partir de la adición de recintos a lo largo del tiempo. Esta condición ha permitido pensar en la *casa* como una entidad en constante construcción. En este sentido, existe de hecho una cierta relación de correspondencia entre la conformación de una *casa* en el campo y los distintos tiempos y configuraciones de un grupo familiar, en tanto cada uno de los recintos que componen la *casa*, son denominados *casas*¹ y están generalmente asociados a una generación específica (Tomasi, 2011). En esta misma línea Arnold propuso, de hecho, que el término aymara *uta* (casa familiar), “es aplicable no sólo a la estructura física sino también al grupo social dentro de ella” (1998:42). En cierto sentido, esta afirmación se inscribe en un conjunto de trabajos que, desde las etnografías andinas ya mencionadas, han analizado la construcción de una casa en línea con la conformación de un cierto sentido cosmológico (Palacios Ríos, 1990; Delfino, 2001; Abercrombie, 2006[1998]; entre otros).

Así, además de las *casas*, que son entonces los recintos de cada una de las generaciones que componen el *domicilio* en el campo, existen otros más. Se distinguen por su función y, en algunos casos, por su forma y características constructivas. Una cocina techada y otra abierta, un depósito de mercadería, un chiquero, un telar, un horno de barro, son algunas de las estructuras que componen una *casa* en el campo y que han sido descriptas en los trabajos citados (Figura 4.63). Asimismo, varios de ellos coinciden en vincular muy estrechamente la *casa* en el campo con la presencia de él o los corrales, cuestión que se puede asociar con la estrecha relación que existe en el campo entre la *familia*, la *hacienda* y la *casa*. De hecho, Flannery, Marcus y Reynolds (1989) mencionan, en su caso de estudio en una comunidad de pastores en Ayacucho (Perú), que con el mismo término quechua *kancha*, que refiere al corral, frecuentemente se nombra a todo el complejo de edificios y corrales donde vive una familia extendida y su *hacienda*. En el contexto de la Puna Argentina, el mismo término es utilizado también para definir la cocina o *fueguero* externo. Así lo han sostenido Bugallo y Tomasi,

“la cocina exterior se conoce como *fueguero*, *kancha* o *kanchero*, y es éste uno de los espacios más importantes de la cotidianeidad de la familia, ya que en torno al fogón se cocina y se reúnen las personas. Los corrales y *kancheros* son espacios que no están techados y ambos están cerrados por muros bajos de alrededor de 1,5 metros de alto contruidos en *pirca seca* (...) El uso del

¹ A la luz de esta definición podemos observar que la utilización de *casa* en un sentido nativo -con cursivas- empleada en esta tesis refiere, de acuerdo al caso, tanto a la idea de la *casa* como construcción que se define a partir de la adición de recintos independientes entre sí organizados en torno a un patio, como, a su vez, a cada uno de estos recintos.

término quechua *kancha* para referirse al *fueguero*, nos aproxima aún más a las relaciones entre los espacios de las personas y los de la *hacienda*”. (2012:213 -resaltado en el original-)



Figura 4.63. Cocina exterior (izq.) y cocina techada (der.) en los *pastoreos* de Coranzulí, a la izquierda en la sección *Quebrada Grande* y a la derecha en la sección *Agua Delgada* (Fuente: fotografías propias)

Además de las instalaciones abiertas, destinadas a la cría y al cuidado de la *hacienda*, de acuerdo con las descripciones citadas, los *domicilios* también poseen frecuentemente una *ramada* (recinto para recibir visitas, habitualmente en ocasiones especiales como la *señalada* o el carnaval) y un oratorio o *santuario*, donde se encuentran los santos de la *familia*¹. Todos los recintos se ordenan conformando el patio, que en general va a tener una forma más o menos rectangular (Figura 4.64). Delfino (2001) ha detectado distintos tipos de organización de los recintos entre los que destaca la forma en herradura como aquel que es pasible de ser considerado como “tradicional”. Es decir: un patio rectangular, abierto en uno de sus lados, y limitado por recintos en los restantes, conformando una C. Su funcionamiento está asociado a las actividades diarias de la *familia* y desde allí se puede acceder de forma independiente a cada uno de los recintos, que, en general, no poseen comunicación interna entre sí (Gose, 2004).

¹ En el contexto puneño, es frecuente que los santos ‘sean de las *familias*’, permaneciendo en sus oratorios en distintos lugares en el campo y *saliendo* para la celebración de distintas festividades. Volviendo a la lógica de sucesión generacional de las *casas* y los *pastoreos*, estos también se heredan (Tomasi, 2011).



Figura 4.64. Fotografía de un *domicilio* o *casa de campo* en los *pastoreos* de Coranzulí, *sección Agua Delgada* (Fuente: fotografía propia).

Tanto en los centros de los patios, como en los corrales, se encuentra la boca de la *Pachamama* (o *juiri*) en la que se realizan *challadas*, práctica frecuente que forma parte de la mayoría de las instancias rituales puneñas. El *juiri*, asociado a la conformación del patio como centro ordenador de la *casa*, le confiere al patio un sentido no sólo funcional sino simbólico. El patio es, finalmente, el espacio de organiza los recintos, ordena su crecimiento en función de la sucesión generacional de la *familia* y es el centro condensador de sus prácticas cotidianas y rituales.

Analizaremos, a continuación, el modo en que esta multiplicidad de construcciones y espacios que conforman la *casa* en el campo, que tienen que ver, también, con la concepción de una construcción a lo largo del tiempo, se redefine en el contexto del pueblo. Así, será una cuestión central tener en cuenta el hecho de que la *casa* deja de ser una construcción que fundamentalmente constituye la arquitectura del *pastoreo* familiar, para ser un objeto que dialoga con otros, en un sentido colectivo y social a través de su localización en el espacio del pueblo. La progresiva transformación de ciertos modos de vida que, que trajo consigo el traslado de gran parte de las *familias* al pueblo, asociada a la inserción de las instituciones estatales y religiosas, y a las actividades económicas y laborales no pastoriles, es la coyuntura a través de la cual se comenzaron a definir y vincular diferentes sentidos en lo que refiere a modos de pensar, producir, habitar y nombrar a las arquitecturas domésticas en el pueblo.

Casas en el pueblo

Antes de adentrarnos en los modos de producción, conformaciones espaciales, materiales, técnicas y discursos que operan en la actualidad desde la construcción de arquitecturas domésticas en el pueblo, debemos dar cuenta del modo en que las arquitecturas domésticas han sido partícipes del desarrollo de su forma urbana. En este sentido, nos interesa comprender cómo esta concepción de una construcción a lo largo del tiempo que acabamos de describir para las casas en el campo se redefinió en el pueblo en concordancia con los procesos de definición de su forma urbana a los que nos referimos en la primera parte.

Génesis constructiva de las casas en el pueblo a la luz de la forma urbana

Podemos recordar las características identificadas en las primeras casas en el pueblo, registradas por Cerri (1900) en el momento de la anexión, para comprender el proceso de transformación que experimentaron las casas en el pueblo a lo largo del siglo XX.

Aquellas primeras casas estaban conformadas de un único recinto rectangular orientado al este, entre las cuales no se distinguían límites claros que nos pudiesen sugerir la existencia de una delimitación de terrenos. Se trataba, entonces, de habitaciones que albergaban, esporádica y alternadamente, a diferentes miembros de la unidad doméstica pastoril asentada en el campo. Para la década de 1940, en el momento de disolución del Territorio Nacional de Los Andes, las casas en el pueblo ya estaban conformadas por más de un recinto, en general ordenados en forma de L, lo que permitió dar cuenta de una incipiente conformación de manzanas y de terrenos limitados para cada construcción. Evidentemente, la mayor estancia en el pueblo que era propiciada, entonces, por la escolaridad de los niños y el control estatal, requirió que las casas en el pueblo comiencen a tener un mayor número de recintos para albergar a más cantidad de personas y por tiempos prolongados.

Podemos volver sobre la cronología constructiva de la *casa* de Amalia, presentada en la primera parte, para dar cuenta del modo en el que estas primeras *casas* en el pueblo comenzaron a crecer bajo lógicas similares a las que describimos para el campo. La *casa* de Amalia en la actualidad está compuesta por: la *casa* de los abuelos (etapa 1), la *casa* de Amalia y Arturo (etapa 2) y las *casas* de los hijos de Amalia (etapa 3) (Figura 4.65). Su sucesión constructiva tuvo que ver, como vimos, con la progresiva definición de los terrenos, pero también con el modo en que, desde el pueblo, se comenzó a reproducir la lógica constructiva del *domicilio*, como casa

familiar. De hecho, fue la propia Amalia la que, una vez que sus hijos fueron mayores, decidió construir, junto con su marido, *casas* para ellos.

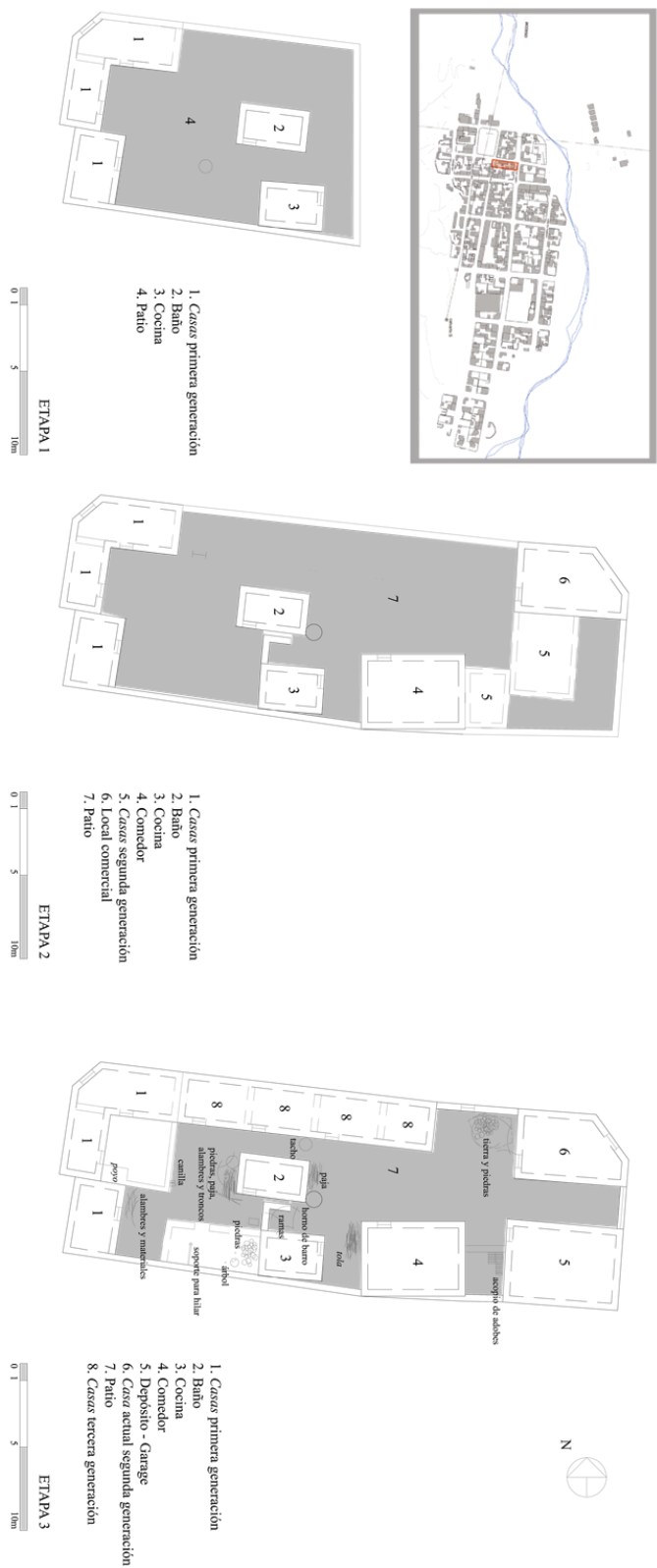


Figura 4.65. Progresión constructiva de la *casa* de Amalia (Fuente: elaboración propia).

A partir de los esquemas presentados en la Figura 4.65, podemos reconocer la progresión constructiva de la casa en relación con la sucesión generacional de la familia, pero también podemos descubrir algunas cuestiones relevantes en función de comprender el proceso de transformación de la lógica constructiva del campo al pueblo, a través de sus tres etapas:

(1) En la Etapa 1, podemos ver los recintos de habitación (las *casas*) conformados como recintos rectangulares, de adobe y techado de *guaya*, que se organizaban en forma de L dando lugar a la conformación del primer patio.

(2) En la Etapa 2, la adición de los recintos para la segunda generación de la familia, Amalia y su marido Arturo, conllevó a la conformación de un segundo patio, en el nuevo sector del terreno. En ambas etapas observamos, sin embargo, que la localización de los recintos sobre las esquinas es una primera instancia de negociación entre las lógicas constructivas del campo y las del pueblo: mientras que en el campo, la orientación de los recintos tiene que ver con la elección de lugares en los *pastoreos* que no poseen límites precisos, prefiriendo orientar las casas al este, en el pueblo, la necesidad de separar el interior del exterior conduce a la localización de los recintos sobre el perímetro exterior del terreno, conduciendo a la existencia de orientaciones variadas.

(3) La Etapa 3, es significativa en este sentido, ya que la localización de las *casas* para los hijos permitió, definitivamente, cerrar el lateral del lote, impidiendo, tal como sucede hoy, las vistas hacia el interior del terreno. El resto del perímetro fue completado con una tapia de una altura promedio de 1,50m, en la que se localiza la puerta de acceso al patio.

La definición de los lotes por la Comisión Municipal a partir de la década de 1970, necesariamente condujo a una necesaria transformación en esta progresión constructiva, a partir del establecimiento de límites a priori, de superficies de construcción menores y de plazos para su realización. En este sentido, podemos dar cuenta de la progresión constructiva de la casa de Nancy¹, realizada entre las década de 1980 y la actualidad. A diferencia de la casa de Amalia, la casa de Nancy fue construida en un lote que les otorgó la Comisión Municipal en el sector sur del pueblo. Hasta ese momento, Nancy y su marido vivieron junto con su suegro, Nicanor,

¹ Nancy es una mujer de unos 40 años, evangélica, casada con dos hijos dueña de uno de los hospedajes de Coranzulí. Aunque es oriunda de Abra Pampa, Nancy vive de forma permanente en el pueblo desde que se casó con César. Es una de las primeras personas con las que pudimos conversar en el trabajo de campo.

en el *domicilio* en el campo. De acuerdo con lo que ella misma nos ha contado¹, la progresión constructiva de su casa tuvo que ver con las posibilidades económicas que tenían para construir:

Para entonces César trabajaba con los viajes, más tarde, entró en la minería, me contó Nancy en una oportunidad. De a poco, se fueron haciendo su casa actual, en el lote que la Comisión Municipal le otorgó a César; teníamos sólo una cama y un colchón, después fuimos comprando todo: otra cama, un ropero, la mesa, el aparador, la cocina a gas. La primera etapa de trabajo de César en Loma Blanca fue complicada, No tenían francos, César tenía que agarrar su bicicleta para venir a verme con el niño recién nacido; llegaba a las 2 de la tarde y a la 1 de la mañana ya se estaba volviendo..., me contaba Nancy. Para ese entonces, ella tuvo que pedir trabajo en la Comisión Municipal para ayudar con la economía familiar, en tanto el sueldo inicial de su marido era muy bajo para mantenerse, y debían construir, al menos parte de la casa, rápidamente. Por suerte para Nancy, la cierta estabilidad de ingresos que César fue alcanzando en su trayectoria por distintas empresas mineras, ayudó a que la nueva casa vaya avanzando e incorporen a esta la construcción de un hospedaje, del que Nancy se ocupa de atender. Estas primeras construcciones, fueron realizadas con estructuras de hormigón que realizó el propio César, muros de adobe y techados de chapa de zinc. Hacia el exterior, toda la casa esta revocada en cemento. Una vez que el frente estuvo terminado, Nancy y César continuaron construyendo hacia el interior del terreno. Finalmente, 15 años más tarde la construcción se completó con el garaje y con la casa de los chicos. Esta última incorporación significó para Nancy y César una colaboración en la independencia de sus hijos, ya adolescentes. Fue cuando este recinto se terminó de construir que Nancy nos contó, en una de nuestras conversaciones: Ya está. Terminamos. Ya no queda más lugar en el terreno.



Figura 4.66. Imágenes de la casa de Nancy. A la izquierda superior se observa el acceso al departamento, en ochava y abajo el acceso lateral al garaje. En la columna derecha el patio y abajo, la *casa de los chicos* (Fuente: fotografías propias).

¹ El relato que se presenta a continuación es una elaboración realizada a partir de las notas tomadas a lo largo de diferentes entrevistas y charlas informales que tuvimos con Nancy en: septiembre de 2013, febrero de 2014, abril de 2014 y agosto de 2014.

La progresión constructiva de la casa de Nancy tiene una significativa similitud con el relato anterior sobre la de Amalia. En ambos casos, la sucesión constructiva de la casa tuvo que ver con la sucesión generacional de la familia. Sin embargo, podemos señalar, al menos, tres diferencias que contribuyen a pensar en las transformaciones experimentadas por las casas en el pueblo:

(1) El matrimonio de Nancy y César decidió hacer su casa en otro terreno que la de su padre, Nicanor. Eso implicó el traslado de la joven familia hacia el sur del pueblo, donde había entonces espacio disponible para construir. Es decir que, no se trata de *casas* que conforman un *domicilio* familiar constituido en un mismo sitio, sino que se trata de casas localizadas de modo distante en el espacio del pueblo, que albergan a las familias nucleares de distintas generaciones de una misma unidad doméstica pastoril.

(2) El lote de Nancy se encontraba previamente parcelado y definidos sus límites por parte de la Comisión Municipal. En ese sentido, cuando, de acuerdo al criterio constructivo local, ‘el terreno estaba completo’, Nancy debió detener la construcción de su casa¹.

(3) La conformación espacial de la casa de Nancy, que si bien, mantiene al patio como ordenador, comienza a tener una organización interna de habitaciones comunicadas por corredores, tal como la hemos visto para las arquitecturas administrativas en el pueblo. En este sentido, estamos ante la presencia de un conflicto de intereses entre la lógica constructiva local sucesiva y las limitaciones que, a través de la figura del lote, impone la Comisión Municipal como principal agente político-administrativo en el pueblo. Evidentemente, este cambio en la conformación espacial de la casa se puede asociar, también, con un cambio técnico y estético que impactó en la definición de los frentes y el uso de materiales alóctonos.

Como vemos, en ambos casos fueron diferentes intereses, tiempos y modos de hacer, los que intervinieron en la conformación de las casas en el pueblo a lo largo del tiempo. Entre ambas modalidades, encontramos tres ejes conceptuales que surgen de su comparación y que consideraremos en adelante, para problematizar el modo en que, en las arquitecturas domésticas del pueblo, se mantuvieron y transformaron sentidos asociados a la construcción en el campo, incorporando, a su vez, otras lógicas asociadas al pueblo como lugar de la estatalidad. Estas son:

¹ Debemos considerar que las características compositivas y también técnicas de la casa de Nancy difieren de las presentes en la casa de Amalia, en relación con las transformaciones constructivas que la arquitectura doméstica experimentó en Coranzulí. Sobre esto nos explayaremos en la Parte II.

(1) Formas de producción. Nos referiremos a los actores, prácticas, estrategias económicas y técnicas, medios y tiempos que operan en los procesos de producción de casas en el pueblo. Analizaremos estas cuestiones a la luz de las relaciones sociales y roles que se establecen en cada caso.

(2) Conformaciones espaciales. Nos referiremos al modo en el que se organizan los espacios en planta y en volumetría. Es decir, la forma que adquieren los espacios sobre el terreno, involucrando su forma de implantación, su tipo de organización (compacto, abierto), así como también su morfología, su relación con los vacíos, entre otras cuestiones referidas a la espacialidad de las arquitecturas. Analizaremos estas cuestiones a la luz de los usos que las personas le dan a los espacios, contemplando los sentidos e intereses que operan sobre ellos.

(3) Técnicas y materiales. Nos referimos a las técnicas constructivas y materiales involucrados en las arquitecturas domésticas. Analizaremos estas cuestiones a partir de la problematización de los discursos que se construyen desde los distintos agentes sobre estas.

Si bien nos enfocaremos en cada una de estas cuestiones por separado, debemos considerar, previamente, que a partir de las diferentes articulaciones que existen entre las tres, la población local ha definido un conjunto de categorías nativas a través de las cuales se clasifican, se nombran y se distinguen las casas en el pueblo en la actualidad. Las presentaremos a continuación, para luego adentrarnos, en diálogo con estas categorías, en el análisis de los tres ejes propuestos.

Categorías de las casas en el pueblo

Existen tres categorías nativas que definen las arquitecturas domésticas en el pueblo: *casas*, *departamentos* y *viviendas*. Cada uno de ellas remite a una cierta configuración de los espacios y sus relaciones, a una cierta ocupación del terreno, e inclusive a un conjunto de prácticas y sentidos que allí se producen. Muchas veces, su clasificación se encuentra asociada, también, a una cierta resolución técnica y al uso de determinados materiales, los que dialogan con aquellos sentidos que se ponen en juego a la hora de pensar en la construcción de una *casa* en el campo, y una *casa* en el pueblo. Asimismo, estas categorías hacen referencia también a sus condiciones de producción. Mientras que las *casas* y *departamentos* forman parte del repertorio de arquitecturas que son producidas directamente por los pobladores, ya sea mediante su propio trabajo o, como veremos, a través de diferentes estrategias de contratación, las *viviendas* son producidas por el estado.

En efecto, esta clasificación no responde a universos cerrados. No podemos ordenar las 192 casas relevadas en Coranzulí según se trate de *casas*, *departamentos* o *viviendas* de un modo exclusivo¹. La información propiciada por el trabajo de campo nos permitió avanzar sobre los límites entre estas categorías y complejizar su construcción en el pueblo en el marco de los tres ejes conceptuales recién planteados.

Las relaciones, diálogos y conflictos que se dan en cada uno, a la luz de las categorías de *casa*, *departamento* y *vivienda* se expresan en un repertorio de variaciones materiales que dialogan con sentidos sociales acerca de la conformación de la *familia*, como familias extendidas y nucleares, así como también con el ser pastor, ser minero, ser católico, agente estatal o indígena. Estas identificaciones resultan referencias individuales y colectivas que se construyen, simultáneamente, las más de las veces, en las mismas personas y en las mismas arquitecturas. Estas son algunas de las cuestiones que nos conducen a plantear que no es posible hablar hoy de la casa en el pueblo como un lugar al que se acude esporádicamente, como tampoco que se trate de una única casa en correspondencia con una determinada unidad doméstica constituida en el campo.

Producción de casas en el pueblo: relaciones y roles sociales

Cuando hablamos de producción de casas en el pueblo de Coranzulí, es necesario que nos refiramos a la práctica constructiva en tanto instancia necesaria para la efectiva producción de la arquitectura, pero, además, como un proceso en el que se despliegan, se socializan y también se discuten saberes técnicos, sentidos y roles sociales (Dietler y Herbich, 1998). Las variaciones que se dan en este plano, son las que definen que, de acuerdo con sus condiciones de producción, una cierta construcción doméstica en Coranzulí se clasifique como *casa*, *departamento* o *vivienda*.

Así, hay una primera diferenciación que nos permite clasificar las arquitecturas en este sentido:

(1) la *vivienda* es producida por el estado

(2) las *casas* y los *departamentos* forman parte de la producción de arquitecturas por parte de actores locales. A su vez, si avanzamos más en detalle sobre esta segunda clasificación, podemos dar cuenta de que, entre las *casas* y los *departamentos* existen, al menos, otras dos estrategias constructivas posibles:

¹ La información completa de los aspectos relevados en cada caso puede observarse en el Anexo I.

(2a) la construcción por parte de las *familias*, como parte de las actividades inherentes a la propia construcción simbólica de la *casa*.

(2b) la construcción a partir de la participación de un tercero profesionalizado: el *constructor*. Esta estrategia, que ha implicado una transformación en el rol y tiempos que la construcción ocupa en la vida de una *familia*, funciona para la construcción tanto de *casas* como *departamentos*, de acuerdo con la conformación espacial que posean.

Sobre estas diferentes estrategias nos explayaremos en el próximo acápite.

La producción de viviendas, la acción del estado

Desde la escala local, la categoría *vivienda* refiere a la arquitectura doméstica producida por el estado. Sin embargo, desde el plano estatal, se trata de la denominación a través de la cual las agencias y dispositivos del estado (como el censal) definen, de un modo genérico, a los espacios destinados a la habitación de las personas. Así, retomando la propuesta de Pitt-Rivers (1973), es necesario desnaturalizar a la propia clasificación, en tanto resulta relevante que sea el mismo término el que adquiere un sentido específico en el contexto local, como parte de un proceso clasificatorio que negocia con las ideas que material y discursivamente son expuestas por el estado.

Como vimos, en Coranzulí existen hoy dos conjuntos de viviendas producidos mediante financiamiento y ejecución estatal (Figura 4.68), y un tercero en proceso de construcción (Figura 4.69). Esto quiere decir, que los recursos para su realización y construcción provienen del estado¹. Este mecanismo introduce, al menos, dos cuestiones que son significativas para pensar en su forma de producción y el modo en el que esta resulta conflictiva para las lógicas de producción locales: la primera es que la *vivienda* concebida por el estado parte de un proyecto plasmado en un plano por parte de las oficinas nacionales y provinciales que se ocupan de su diseño. La segunda es que la *vivienda* no es entregada a sus “beneficiarios” (por lo tanto no es habitada) hasta tanto no esté completamente terminada. Así, la terminación de una

¹ El Plan Federal de Viviendas es un programa nacional de fondos para la construcción de viviendas que consistió en dos etapas: Plan Federal I y Plan Federal II (a este último pertenecen las viviendas de Coranzulí). En Jujuy se llevaron a cabo entre las dos etapas del Programa un total de 4125 viviendas (Consejo Nacional de la Vivienda, 2009). Si bien los recursos económicos provienen del Estado Nacional, la ejecución de los programas y el diseño de las unidades y su distribución en el territorio, depende del Instituto de Vivienda y Urbanismo provincial.

vivienda conlleva a la realización de un ‘acto oficial de entrega’ en el que participan tanto las *familias* que van a habitarlas como las autoridades estatales a cargo de su producción.

Este proceso constructivo genera un conflicto que se manifiesta en el sentido que la casa tiene para una *familia*. Así, los rituales asociados a la construcción de una *casa* que observamos al comienzo de la Parte, no pueden ser realizados cuando se trata de *viviendas*. Esto se asocia, como veremos más adelante, a un cambio técnico que muchas veces impide la realización de ciertas prácticas (como sucede con el abandono de la *guaya* y consecuentemente de la *flechada*) pero también al hecho de que la *familia* no participa de la construcción. En las *viviendas*, las *familias* son los “beneficiarios”.



Figura 4.68. A la izquierda, vivienda del primer Plan Federal y a la derecha, vivienda del segundo plan localizado en La Banda (Fuente: fotografías propias).



Figura 4.69. Viviendas en proceso de construcción en 2016 en el nuevo loteo de La Banda (Fuente: fotografías propias).

A diferencia de lo que ocurre con las *casas* o los *departamentos*, la figura del beneficiario alude a una única persona que es quien solicita la vivienda al estado. En el caso de Coranzulí, las solicitudes se realizan a la Comisión Municipal, quien decide el modo en el que se asignarán

los recursos. En este sentido, la primera condición necesaria para solicitar una vivienda es la de no poseer otra residencia a nombre de la persona. Tener hijos es una segunda condición, que si bien no es excluyente, es prioritaria a la hora de la selección de los beneficiarios.

En este contexto, los actos de entrega de las *viviendas* plantean un marco discursivo en el que se expresan estos sentidos y requisitos, pero que, sin embargo, es operado desde las lógicas locales sobre la asignación de lotes y la construcción de casas que venimos viendo a lo largo del capítulo. Analicemos el discurso pronunciado a mediados del 2012, en el acto de entrega de las primeras *viviendas* de La Banda. La prensa presente en el evento publicó: “El comisionado municipal de Coranzulí, expresó su agradecimiento al Instituto de Vivienda y Urbanismo de Jujuy por hacer realidad el sueño de la casa propia de cinco familias de la comunidad”¹. Es interesante, entonces, la utilización de la noción de familia desde las condiciones citadas para ser beneficiario y simultáneamente a través de las lógicas familiares que se despliegan localmente en la definición de las *casas*. Por otro lado, la noción de la ‘casa propia’ es relevante como categoría, en función de retomar las nociones del arraigo que el estado ha expresado en sus políticas sobre los pueblos.

Así, la *vivienda* producida por los planes estatales supone la adquisición de un compromiso con el estado a un largo plazo, a través del pago de las cuotas, las que pueden ser un total de entre 200 y 450. En consecuencia, en la mayoría de los casos, de la existencia de una deuda por más de 20 años. La obligatoriedad de este compromiso (aun cuando su incumplimiento exista y sea, de hecho, frecuente) trae, para una familia puneña, la obligatoriedad de sostener una economía monetarizada que permita acceder a los recursos económicos necesarios para pagar las cuotas. Esto se asocia, entonces, a la necesidad de los beneficiarios de mantener un empleo asalariado en el pueblo o, en general, en la minería.

Así, aparece una nueva condición social asociada al ser propietario de una *vivienda* (Santamarina, 2008). En este contexto, la idea de la ‘casa propia’ que se expone, frecuentemente, en las descripciones de este tipo de proyectos (y en el discurso de entrega de las mismas levantado por el diario local), cobra particular preeminencia. El imaginario que se

¹ El Libertario, julio de 2012 (<http://www.ellibertario.com/2012/07/13/el-ivuj-entrego-viviendas-en-coranzuli/>)

ha ido construyendo históricamente en el contexto de las políticas de vivienda a nivel nacional en torno a la idea de la ‘casa propia’¹, no parece validarse del mismo modo en este contexto.

Los requisitos de acceso a una vivienda tienen ciertas complejidades en Coranzulí. En primer lugar, porque que el potencial beneficiario no posea otra residencia a su nombre no es indicativo que no la tenga realmente. Como vimos, en la lógica a través de la cual se conforman las *casas* en el campo y también en las del pueblo (como la de Amalia e incluso la de Nancy) está asociada a las relaciones familiares concebidas en términos nucleares pero también extendidos².

Si bien vamos a profundizar sobre la cuestión de las ‘múltiples residencias’ en el próximo capítulo, es necesario aclarar aquí, que en ninguno de los casos del pueblo, la *vivienda* se constituye como única residencia de la *familia*. No solamente porque es frecuente que los hijos hereden *casas* de sus padres, cuestión que no es restrictiva para la inscripción de una familia en un *plan*, sino porque de hecho la propia vida cotidiana se mueve todo el tiempo por distintas *casas* (la *casa* en el campo, las *estancias*, la *casa* de los padres, la *casa* de los hermanos, etc.). En este contexto, una cuestión que aparece en distintos trabajos que han abordado la relación entre los ‘beneficiarios’ y los planes de viviendas (Santamaría, 2008) es la del ‘cambio de vida’. Volveremos sobre esto más adelante.

La producción de casas y departamentos: familias y constructores

Las otras dos alternativas de arquitectura doméstica son las que dependen de la construcción local. Esta puede ser realizada por las propias *familias* o mediante la contratación de un tercero. Lo que poseen en común ambas estrategias, que las diferencia de las empleadas en la *vivienda* es que, en cualquiera de los casos, la residencia no se construye de forma completa en un único momento. Es decir, mientras que la producción de una *vivienda* implica su construcción de principio a fin (hasta que esta es entregada), la construcción de una *casa* y/o de un *departamento* puede formar parte de un proceso extendido a lo largo del tiempo que, como vimos anteriormente, contempla a la práctica constructiva como parte de la vida de la propia *casa*.

¹Como ha planteado Lindón (2005), “el mito de la casa propia es una idea de fuerte arraigo en las sociedades urbanas contemporáneas. En general ha sido asociado a las clases medias urbanas” (2005:146). Siguiendo a la autora, la propiedad de la casa funciona en un doble sentido: uno vinculado al acopio de bienes y otro que tiene que ver con la articulación de la propiedad privada y la legitimidad social.

² Analizaremos en profundidad este tipo de superposiciones en el Capítulo 5, en el acápite “Multiplicación de casas”.

Así, mientras que históricamente han sido las propias *familias* las que, con la colaboración de parientes o *vecinos*, construían los distintos recintos que conformaban un *domicilio*, en el pueblo es frecuente que a esta estrategia se sume la contratación de un *constructor*. Esto puede observarse en función de problematizar las estrategias de trabajo colaborativo históricamente asociadas al campo y también a los edificios de uso común en el pueblo. Como observamos en el Libro Histórico de la Escuela, el sostenimiento de este tipo de estrategias en el pueblo puede reconocerse, incluso, hacia la mitad del siglo XX:

“La gente en el pueblo trabaja en la restauración de los techos de sus viviendas, trabajo que da lugar a tareas muy pintorescas y donde el trabajo de todos los vecinos da a entender el arraigo de la amistad desinteresada que los une” (Mes de Octubre de 1945).

Esto es interesante porque nos remite a una forma de organización del trabajo que puede asociarse, en suma, a las definiciones analizadas en el Capítulo 1 sobre el *pastoreo* y la importancia de la unidad doméstica (Galaty y Johnson, 1990). Esa “amistad desinteresada” que decodifican los maestros en la colaboración entre vecinos para el *repaje*, evidencia una organización social que a estos les resulta ajena y que, en este caso, se constituye desde la propia práctica constructiva y a través de la realización de una cierta técnica (el *guayado*) a lo largo del tiempo¹.

Desde la segunda mitad del siglo XX y en particular en las últimas décadas desde la crisis minera de 1990, se ha hecho presente en el pueblo la figura del *constructor*, que es una persona que no solamente ‘sabe construir’ sino que hace de eso una estrategia de sustento económico. Este nuevo rol, se ha posicionado en el pueblo en un esquema de organización del trabajo que sí opera en los marcos de referencia planteados por el estado. Se trata de un trabajo por cuenta propia que, de acuerdo con la experiencia que tenga cada *constructor* y de la relación que este establezca con quien lo emplea, tiene dos formas posibles de contratación: *por hora* (los *peones*) o *por tanto*.

En la contratación *por hora*, la obra queda a cargo de otra persona, que generalmente es miembro de la *familia*. En estos casos, la familia extendida asociada a la unidad doméstica pastoril, vuelve a operar como entidad, dado que estas personas no siempre pertenecen a la familia nuclear que habitará o habita la casa, sino que estos roles también pueden ser ocupados

¹ La referencia a la *minga* asociada directamente al trabajo constructivo en los techados de las casas fue propuesta por Mostny (1954) para su trabajo sobre el pueblo de Peine, en el norte chileno.

por padrinos, ahijados, sobrinos, tíos, etc. La *familia* puede participar en conjunto con los contratados de las tareas de construcción, o bien solamente dedicarse a controlar la tarea de los peones que reciben su remuneración de acuerdo con las horas de trabajo realizadas.

Por su parte, la contratación *por tanto* contempla un contrato entre la *familia* y el *constructor* que solicita un monto fijo por una tarea específica, sin mediar el tiempo de realización, que puede ser el revoque de una pared, la realización de un piso o incluso de una casa completa, independientemente del tiempo que esta demore. En estos casos, es frecuente que las *familias* dueñas de casa no se encuentren involucradas en la realización de la tarea específica, aunque sí se suelen encargar de coordinar otras o bien se dediquen a las cuestiones logísticas vinculadas a la compra y traslado del material. Esta modalidad es mayormente utilizada por aquellos que no viven de un modo permanente en el pueblo, y que residen en otros centros urbanos o laborales. Sin embargo, nuevamente en estos casos, y ante la ausencia de la familia en la casa, se suele recurrir a *constructores* con los que se guarda algún grado de parentesco para la realización de los trabajos.

Ambas formas involucran la incorporación del *constructor* en el marco de las relaciones laborales capitalistas regionales protagonizadas por la minería y a escala local, por el empleo público y el comercio. Así, el desarrollo de estrategias constructivas que son, a su vez, estrategias laborales, llevó al desplazamiento de la construcción de casas del lugar de lo doméstico hacia el de lo institucional y lo institucionalizado. Mientras que para las lógicas andinas, la construcción de *casas* había sido una actividad que formaba parte del universo de lo doméstico (Arnold, 1998; Tomasi, 2011) es en el marco de los procesos de capitalización de la población puneña y de diversificación del trabajo, que la actividad constructiva pasa a formar parte del plano de lo laboral. Sin embargo, estos procesos son mediados en el pueblo por distintas relaciones e instancias de participación de las propias *familias*. En definitiva, el control de los *peones* o la elección de un determinado constructor son procesos en los que la familiaridad continúa operando.

La contratación de constructores *por tanto* y de *peones por hora*, forma parte de las estrategias actuales más utilizadas para la construcción de las *casas* en el pueblo, en un contexto en el cual muchas *familias* tienen parte de sus miembros viviendo en otros sitios, o bien poseen trabajos asalariados cuyos tiempos dificultan, muchas veces, la dedicación de algunos de los integrantes de la *familia* a la construcción. Sin embargo, la contratación de personal para construir no

supone, necesariamente, el reemplazo de este otro tipo de estrategias familiares con las que, por el contrario, coexisten. De hecho, la idea de la *ayuda* como condición necesaria en las tareas de construcción, aparece aún en un escenario en el que median relaciones de contratación mediante remuneración monetaria por la realización de ciertas tareas.

En este sentido, desde el trabajo de campo pudimos conversar con Fernanda¹, una de las mujeres más ancianas del pueblo, quien se mostró indignada por la dificultad que se le presentaba a la hora de conseguir muchachos jóvenes como *peones*, para realizar el revoque de su cocina, *ahora nadie te ayuda, ni siquiera pagando*, nos dijo, visiblemente enojada. *Antes*, como refiere Fernanda, no solamente los lazos de cooperación se movían en el ámbito de la construcción doméstica, sino que atravesaban también los ámbitos de lo colectivo, tal como observamos para el *repaje* de la iglesia o sus sucesivas modificaciones. Efectivamente, Fernanda no consiguió que realicen los revoques de su cocina. Sin embargo, sí logró que ordenen algunos materiales viejos que tenía en su patio, cambiando el trabajo realizado por un montón de paja que tenía allí y que quien hizo el trabajo necesitaba para *cortar* adobes para la realización de su garage. En el sentido contrario, podemos observar la experiencia de Verónica², una de las maestras del pueblo, nacida en San Salvador de Jujuy que compró una casa en Coranzulí y que decidió hacer unas tareas de refacción. Ella no consiguió que Nicanor, el suegro de Nancy y el único carpintero en el pueblo, le haga las ventanas de madera para completar las faltantes en su casa, recién comprada. Ella no entendía bien por qué él nunca tenía tiempo para su encargo, mientras que no parecía estar con otros trabajos. Tal vez su condición de maestra, de ciudadana, ‘de afuera’, haya tenido que ver con la negativa de Nicanor. Finalmente, Verónica tuvo que traer sus ventanas desde San Salvador.

Otra cuestión central que puede entenderse como una instancia de negociación entre las lógicas locales y los nuevos roles en la construcción, remite al tiempo y a la extensión de las tareas. A pesar de las dimensiones fijas de los lotes y de la ordenanza municipal que otorga un plazo de dos años para la construcción, las *casas* en el pueblo presentan también etapas diferenciadas en

¹ Fernanda es una de las mujeres más ancianas de la comunidad. Se dedica al pastoreo y reside la mayor parte del tiempo en su domicilio en el campo, en *Quebrada Grande*. Sin embargo, todas las semanas suele ir al pueblo y quedarse uno o dos días en su casa allí. Es católica y su familia suele participar activamente de los eventos organizados por la iglesia así como también de otras festividades y peregrinaciones.

² Viviana es maestra de la escuela primaria de Coranzulí y es oriunda de San Salvador de Jujuy. Es una de las primeras personas con las que nos vinculamos al comienzo del trabajo de campo y la única maestra que decidió comprar una casa para residir de modo permanente en Coranzulí. Tiene un hijo pequeño que actualmente vive al cuidado de su abuela en la ciudad, con el que planea mudarse al pueblo.

sus procesos de construcción, que involucran, muchas veces, la presencia de estructuras inconclusas y tiempos extendidos. En definitiva, tal como vimos anteriormente en el caso de Nancy, la construcción es una tarea que continúa extendiéndose a lo largo del tiempo y que se vincula con la genealogía familiar. Así, es frecuente que en la construcción de una misma casa se articulen distintas estrategias de producción que tienen que ver, justamente, con esta cuestión de la temporalidad. Muchas de las familias con las que hemos trabajado, y que han realizado sus casas hacia finales del siglo XX, al contar la historia de su construcción recuerdan que *primero eran sólo algunas casitas adelante* y que luego se fueron agregando el resto de los recintos (locales comerciales, garajes y habitaciones para los hijos que han migrado). Frecuentemente, estas primeras construcciones son las que han sido realizadas mediante la contratación de un *constructor* y luego fue la propia *familia* la que continuó el trabajo¹.

La progresiva participación de *constructores* en la producción de casas en el pueblo es significativa para pensar el modo en el que las *familias*, a través de sus casas, se insertan en una estructura de relaciones más amplia que incluye vínculos “de otro orden” (Abercrombie, 2006 [1998]), que en este caso están mediados por el estado. Desde esta perspectiva, como planteó Isla (1992), no podemos considerar la inserción del capitalismo en la provincia de Jujuy y en sus pueblos de un modo “paralelo”. Podemos afirmar, en cambio que implica el despliegue de relaciones que son contundentemente asimétricas y que son expuestas por el estado desde el modelo que expresan los planes de vivienda y sus lógicas de producción y adquisición.

Sin embargo, desde las experiencias locales a las que el trabajo de campo etnográfico nos dio acceso, pudimos ver de modo inverso, que los *constructores* se introducen en la construcción doméstica a partir de estrategias que visibilizan el rol que persiste a cargo de las familias en dicha práctica. Así, debemos considerar el modo en el que estas otras relaciones son reinterpretadas por los actores locales en el marco de sus propios marcos de referencia, conformados a partir de relaciones sociales de familiaridad y vecindad. Estas, por un lado, vuelven a colocar a la práctica constructiva en el universo de las prácticas domésticas y, por el otro, a las prácticas domésticas como claves necesarias para la negociación de su rol como agentes ante el estado.

¹ La continuidad constructiva a través de distintas estrategias a lo largo del tiempo, se verificó en la totalidad de las casas a las cuales tuvimos acceso.

Conformaciones espaciales: usos del espacio en el pueblo

De acuerdo con su conformación espacial, podemos reagrupar nuevamente las categorías de *casa*, *departamento* y *vivienda*. Mientras que la *casa* se produce a partir de la adición sucesiva de recintos en torno a un patio y cada uno de ellos es, a su vez, una *casa*; los *departamentos* y las *viviendas* se conforman a partir de habitaciones que se comunican entre sí, a través de corredores internos, y que toda la construcción se encuentra cubierta, en general, por un único techado (es decir, es una construcción compacta).

A continuación analizaremos lo siguiente:

(1) La conformación espacial de la *vivienda*, como construcción producida directamente por el estado, promotor de una determinada configuración espacial para el desarrollo de las prácticas cotidianas.

(2) El *departamento*, como conformación espacial que es producto del acervo constructivo local, cuya organización compacta es similar a la de las viviendas pero que, sin embargo, negocia su conformación en el terreno con la de las *casas*.

Luego de analizar estas dos conformaciones espaciales, problematizaremos las modificaciones que las personas realizan sobre estas, a la luz de la figura del patio como eje organizador de los usos y relaciones sociales, internas y externas, de las *familias* a través de sus *casas*.

La conformación espacial de la vivienda

Las *viviendas* son construcciones compactas que no poseen un patio como elemento ordenador, sino que se localizan en el centro del lote, dejando un espacio abierto circundante a la construcción (Figura 4.70).



Figura 4.70. Vista general del conjunto de viviendas de “La Banda”, desde el lado opuesto del río
(Fuente: fotografía propia).

El Instituto de Vivienda y Urbanismo de Jujuy es el encargado de realizar los proyectos y la ejecución de las obras. Este organismo define a estas construcciones como “vivienda modelo zona: quebrada y puna”¹. Concretamente, se trata de edificaciones de unos 50m², de forma rectangular, que internamente se encuentran divididas en cinco espacios: cocina, baño, estar-comedor, una habitación para los padres y una habitación para los hijos (esta designación sobre las habitaciones, si bien no está explicitada, puede deducirse del amueblamiento que presentan en sus planos de proyecto -ver en la figura 4.64). Hay un acceso por el frente, aunque ubicado en forma perpendicular, de modo que la puerta de acceso no se ve directamente desde la calle. Está retirado de la línea municipal unos 3mts. Otro acceso, aparece en uno de los laterales de la vivienda, y es el que permite la salida al exterior del lote.

La ausencia del patio, como elemento ordenador del espacio, es una diferencia sustancial entre las *viviendas* y las *casas*. Esto se asocia al modo en que se organizan los espacios y, en ellos, las dinámicas cotidianas de las personas. Es así como debemos prestar atención al rol que, hemos planteado, poseen las *casas* en la definición de la *familia*, y las conflictividades que se presentan en relación con esta otra conformación: si los recintos-*casas* de cada generación se van adicionando en torno al patio, en la conformación de un *domicilio*, su ausencia en las *viviendas* imposibilitaría el crecimiento familiar en clave espacial y, por lo tanto, la cohabitación de la familia extendida. La *vivienda* es una unidad pensada para ser la casa de la familia nuclear.

Así, la *vivienda*, construida como categoría nativa contiene, en sí, un presente material que se visibiliza en su construcción concreta y, por otro lado, un proyecto de futuro que se expresa en su valor moral: la *vivienda* producida por el estado es, también, lo que una vivienda debe ser. Retomando la propuesta de Corrigan y Sayer (2007), podemos pensar que se trata de un ejemplo de los efectos de la actividad estatal de regulación social y cultural. Debemos considerar, entonces, la relevancia que posee la mirada desde lo público sobre lo doméstico y la capacidad que tiene el estado para estandarizar un modelo espacial que tiene que ver con un determinado modelo institucional (y moral) que expresa un modelo de familia.

¹ Es decir que, es el mismo modelo de construcción el que se reproduce para el Plan Federal en los distintos municipios y poblados puneños y también quebradeños, y que tiene una gran similitud a su vez, con aquellos modelos situados en otros lugares del país y que se ‘adaptan’, con mínimas modificaciones a cuestiones específicas del terreno y del clima, aunque no así de la población y sus modos de vida.

Por otra parte, hemos notado que las arquitecturas de las viviendas producidas por el IVUJ se distinguen de acuerdo con el tipo de ambiente en el que se insertarán (Figura 4.71). Sin embargo, a la hora de observar las diferencias que presentan estos modelos, por ejemplo el “puna-quebrada” del modelo “valles”, se dan desde el plano de los materiales y no de la conformación espacial. De hecho, en mayo de 2016, se presentó en la provincia una “renovación de los modelos de vivienda” que se “adaptarían a las características geográficas de cada región de la provincia”¹ (yungas, valles, quebrada y puna). Sin embargo, las variaciones entre estos modelos, se limitan al uso de techados de losa, teja o chapa y a la incorporación de materiales locales para los casos de la quebrada y la puna, como el adobe y la piedra que “respetarán el paisaje de la región”. Podemos volver, entonces, sobre la conflictividad que poseen estos discursos de recupero de los materiales locales históricamente denostados, en el marco del importante desarrollo turístico que experimentó el área en las últimas décadas. Lo que nos interesa notar aquí, es la preeminencia que posee, en todo caso, el modelo de vivienda único como modelo de habitabilidad, en el que se plantea un único modo de organizar los espacios y prácticas de las personas.

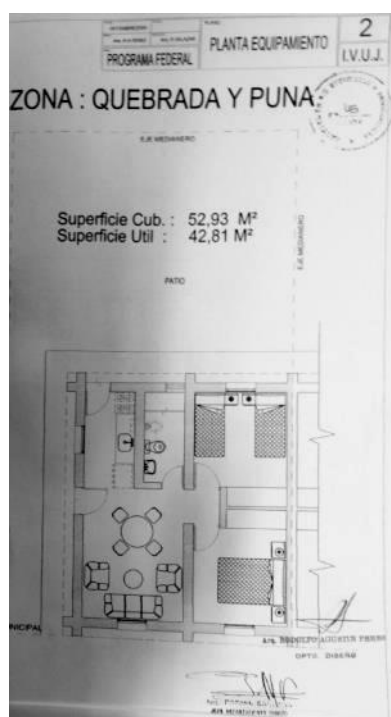


Figura 4.71. Plano de *vivienda* apareada modelo puna-quebrada (Fuente: Instituto de Vivienda y Urbanismo de Jujuy -IVUJ-).

¹ El Tribuno, mayo de 2016 (<http://www.tribuno.info/nuevos-modelos-vivienda-y-urbanizacion-n717500>)

En este sentido, podemos notar dos cuestiones conflictivas respecto de su implantación en Coranzulí y su incorporación a las lógicas de la forma urbana local. Ambas pueden observarse en el plan realizado en La Banda (ver Figura 4.70). La primera cuestión se refiere a las medianeras y los lotes linderos, la segunda a su relación con la calle.

Como apreciamos en el modelo de la Figura 4.71, las *viviendas* están proyectadas para ser apareadas entre sí de dos en dos, dejando sólo un acceso libre hacia el fondo del terreno en uno de sus lados. Cuando dicho plan se ejecutó en Coranzulí, no fue realizado de este modo. Cada vivienda fue construida en el centro del lote, dejando libre el perímetro del mismo. Esto condujo a que, en uno de los lados, la *vivienda* posee una cara completamente cerrada, sin aberturas. Los motivos de esto pueden comprenderse cuando, en la misma línea que lo observamos para los edificios administrativos y recreativos en el pueblo, los proyectistas no conocen los sitios en los que se implantarán sus obras y por lo tanto no existe una adaptación del proyecto a las necesidades y lógicas presentes en cada contexto. En este sentido, una lógica local asociada a concebir cada *casa* (y cada recinto-*casa*) de modo independiente, pudo haber operado en función de ubicar a las *viviendas* separadas entre sí.

La segunda cuestión, que puede observarse tanto en el primer plan localizado en el sur del pueblo como en el de La Banda, es que los frentes de las viviendas no se sitúan sobre la línea de la calle sino que dejan un retiro de unos 5m desde dicho punto hasta el inicio de la construcción. Esto también es disruptivo respecto de las lógicas locales, ya que el sector que queda por delante de la *vivienda*. Está expuesto hacia la calle sin ningún tipo de cerramiento, irrumpiendo con la lógica de frentes continuos que, como vimos en la primera parte, se consolidó en el pueblo en la segunda mitad del siglo XX. Este espacio no suele ser utilizado por las *familias*. Abordaremos más adelante, el modo en el que este tipo de cuestiones son modificadas por las personas al habitar la *vivienda*.

La conformación espacial del departamento

El *departamento* se conforma a partir de una única construcción compacta dentro de la cual se distribuyen las habitaciones destinadas a los diferentes usos domésticos (habitaciones de descanso, cocina, sanitario, etc.) (Figura 4.72). Sin embargo, a diferencia de la *vivienda*, el *departamento* es producido localmente por las propias *familias* o por *constructores*. Además de que no podemos dejar de notar su similitud formal con la *vivienda*, debemos señalar que *departamento* es, en sí, una clasificación que surge de los centros urbanos. Allí, un

departamento es aquel tipo de construcción que comparte con otras semejantes un mismo lote y que se encuentra atravesado por las lógicas de la propiedad horizontal: distintas familias o propietarios conviven en un mismo terreno y son propietarias de un determinado porcentaje. En este sentido, en Coranzulí, así como también fue registrado en otros sitios de la Puna, su utilización también se encuentra arraigada al contexto del pueblo y no del campo. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede entonces en los centros urbanos, la repetición de un *departamento* en el mismo lote no es frecuente.

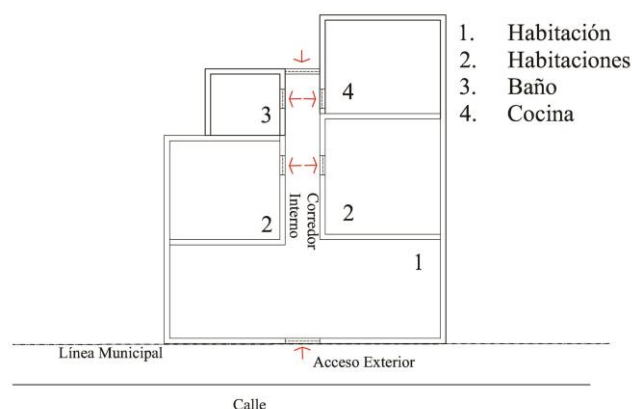


Figura 4.72. Esquema de conformación espacial de un *departamento* en Coranzulí (Fuente: elaboración propia).

En la actualidad, la presencia de este tipo de construcciones en Coranzulí es: más del 86% del total de las construcciones relevadas en el pueblo, posee esta forma compositiva en, al menos, algún sector del lote (ver en Tabla 4.6). Estas se concentran, particularmente, sobre sus frentes.

La incorporación del departamento como parte del acervo constructivo local es una expresión del proceso de diferenciación entre las residencias en el pueblo y las del campo. Como vimos, la incorporación de la lógica constructiva de *casas* en el campo en lotes en el pueblo derivó en una necesaria transformación en su implantación debido a la presencia de la calle como límite y la necesidad de diferenciar los espacios privados de los públicos.

Así, como vimos en la casa de Amalia, en la construcción de *casas* en el pueblo se advierte una tendencia a cerrar el perímetro de los lotes con la localización de los recintos, posibilitando la conformación del patio interior. El resto del perímetro solía ser completado con una tapia que impedía las vistas desde afuera, permitiendo preservar la intimidad del patio. De hecho, es frecuente ver zaguanes hechos mediante una segunda tapia o la localización de algún recinto interior, que impiden ver la totalidad del patio al abrirse la puerta de acceso.

En los *departamentos*, el frente está constituido por la misma edificación, que generalmente se extiende entre los límites medianeros del lote. Poseen una puerta de acceso hacia un primer recinto interno desde el que se distribuye en resto de las habitaciones. En este sentido, el departamento permite la conformación de un frente cuyas características posibilitan la realización de una “arquitectura de fachada”¹ que funciona de modo casi independiente al del resto del edificio. Es interesante observar las operaciones formales y estilísticas que esto implica, no sólo en las arquitecturas actuales, sino también en aquellas que comienzan a visibilizarse en los registros fotográficos de 1942 y 1970 analizados en la Parte I (Figuras 4.73 y 4.74).

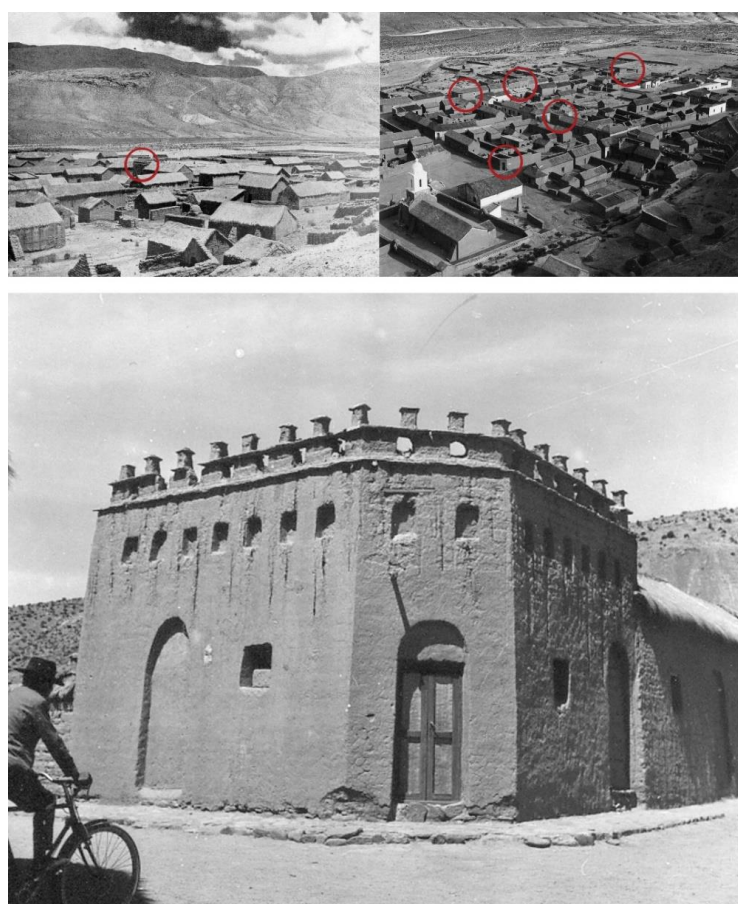


Figura 4.73. (arr.) Panorámicas de 1942 y 1970 con indicación de los edificios en los que se comienza a ver una “arquitectura de fachada” (Fuente: Academia Nacional de Bellas Artes, 1942 y Ortiz, 1970).

(abajo) Detalle de una construcción doméstica con cornisa superior, friso y trabajo estilístico en aberturas (Fuente: fotografía de Federico Ortiz, 1970 –CEDODAL-)

¹ Este tipo de operaciones de tratamiento en fachadas han sido propias de la arquitectura académica y fueron transformadas radicalmente por la Arquitectura Moderna, que comenzó a concebir a la fachada como parte indisoluble de la arquitectura, no como elemento independiente (ver en: Benévolo, L. (1999 [1963]) *Historia de la Arquitectura Moderna*. Gustavo Gili, Barcelona).

Como observamos, la aparición fachadas de estructura tripartita, frisos y otros elementos ornamentales que formaron parte del repertorio de arquitecturas académicas promovidos por el estado desde comienzos de siglo XX, fueron incorporadas y redefinidas en el acervo local a partir de las operaciones, cada vez más frecuentes, en las fachadas de los *departamentos* cuya arquitectura conforma el frente de las residencias hacia la calle. En este sentido, las operaciones en fachada implicaron un verdadero cambio en la apariencia de las residencias hacia la calle, no sólo a partir de la incorporación de rasgos ornamentales sino de su concepción como verdaderas fachadas ‘telón’ cuyo remate impide la visualización de la resolución de la cubierta desde la calle (Figura 4. 75).



Figura 4.74. Trabajos en fachada en la actualidad: se observan cornisas, frisos y detalles ornamentales sobre dinteles. La imagen de arriba corresponde a una de las casas más antiguas localizadas sobre la

avenida San Martín, en el centro la primera casa donde funcionó la Iglesia Evangélica y abajo, una de las últimas casas construidas en La Banda (Fuente: fotografías propias).

Así, podemos notar el rol central que ha tenido el *departamento* como conformación espacial que operó en la transformación de la forma urbana de Coranzulí, para la construcción de una ‘imagen urbana’ con frentes lisos y continuos entre las diferentes construcciones, pero que finalmente logra ocultar, al modo de tapia, la resolución interior del lote.



Figura 4.75. Frentes que funcionan como ‘fachadas telón’ ocultando la resolución del techado hacia la calle (Fuente: fotografías propias).

Conformaciones superpuestas: reconstruyendo el patio

Hemos planteado la relevancia que posee el patio para la conformación espacial de las *casas* a lo largo del tiempo. A su vez, desde la vida cotidiana de las *familias*, es el patio aquel lugar de reunión donde se comparten las tareas diarias. El patio es donde se encuentra el *juiri*, en el que se realizan, en distintos momentos del año, las *challadas* de la *casa*.

Evidentemente, las conformaciones espaciales que presentan las *viviendas* y los *departamentos* no poseen al patio como centro de la composición y, por lo tanto, de la vida de la *casa*. Sin embargo, las operaciones constructivas que las personas realizan sobre las *viviendas* y el modo en el que los *departamentos* se insertan en los lotes, dan cuenta de la persistencia del rol del patio como elemento central de la lógica constructiva andina aun en el pueblo (Figura 4. 76).



Figura 4.76. Imágenes de distintos patios en el pueblo de Coranzulí. Nótese la cantidad de objetos que allí se encuentran (Fuente: fotografías propias).

En este sentido, debemos notar que, entre el 86% de las residencias que poseen, al menos, un *departamento* en sus lotes, encontramos que el 72% posee, además de la puerta que permite acceder a la habitación interior del *departamento*, otra que habilita directamente el acceso a un patio en torno al cual se organizan otra serie de recintos (Figura 4.77; Tabla 4.6). En general, se trata de cocinas, baños y *casas* de generaciones precedentes o posteriores de la *familia* que adueña el *departamento*. En general, este segundo acceso se encuentra localizado en uno de los laterales del frente del terreno, y se abre a un pasillo de acceso que debe ser transitado para llegar al patio, localizado en la parte posterior del *departamento*.

Esta conformación de *departamento* y *casas* en un mismo lote, puede observarse en el descripto caso de Nancy, con la incorporación de la *casa de los chicos*, o bien en el ejemplo de la Figura

4.78 -la casa de Bernardo-¹, uno de los empleados más antiguos de la Comisión Municipal. En otros casos, cuando los frentes de los terrenos son más amplios (especialmente los localizados en el sector de la plaza) o bien cuando la localización del terreno es en esquina, y por lo tanto la residencia posee dos frentes, estos accesos son más amplios, conformando garajes, tal como vimos en lo de Nancy.

Conformación Espacial	Cantidad
<i>Casa</i>	18
<i>Departamento</i>	46
<i>Vivienda</i>	5
<i>Departamento + Casa</i>	120
<i>Vivienda + Casa</i>	3
TOTAL	192

Tabla 4.6. Clasificación de las residencias en Coranzulí de acuerdo con su conformación espacial (Fuente: elaboración propia).



Figura 4.77. Puertas ‘laterales’ en los frentes de los *departamentos* en Coranzulí (Fuente: fotografías propias).

¹ Ver caso de Bernardo y su esposa Liliana en Anexo II, Caso 5.9.

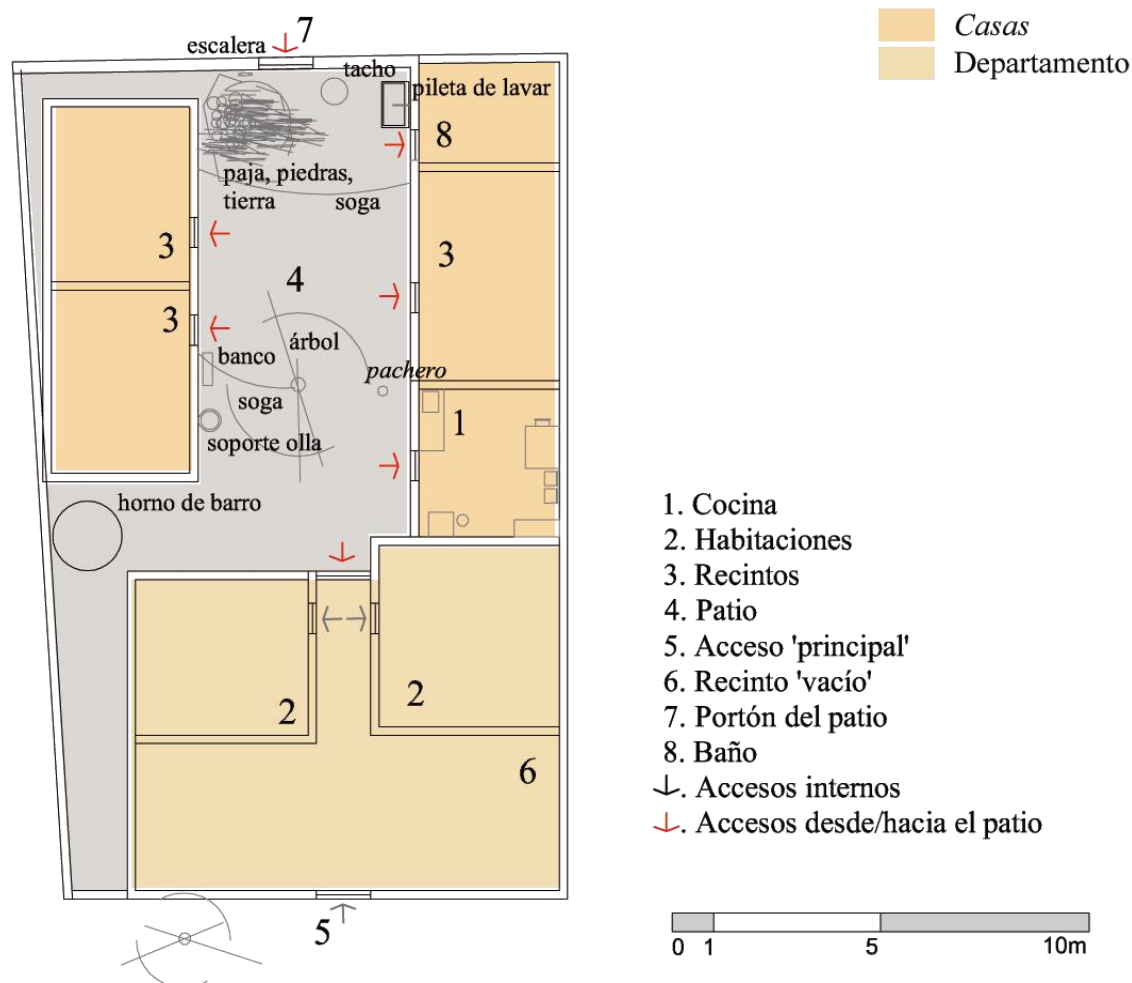


Figura 4.78. Conformación espacial de *departamento* al frente del lote y *casas* hacia el interior del lote: *departamento* + *casa*. Obsérvese el detalle de la densidad de objetos que permanecen en el patio (Fuente: elaboración propia).

Por su parte, vimos que las *viviendas* tampoco presentan una conformación espacial que permítala presencia de un patio. Por el contrario, se localizan en el centro del lote, retiradas de la línea municipal de construcción, dejando un terreno remanente alrededor de toda la construcción. Sin embargo, es necesario observar en detalle algunas operaciones realizadas sobre el primer plan de viviendas realizado en el sector sur del tejido urbano de Coranzulí.

Ninguna de las cuatro viviendas que lo integran presenta el frente original de la edificación del *plan*, sino que reconstruyeron el lote hacia el frente, agregando un nuevo recinto sobre la línea municipal (núm. 7 en figura 4.74). Esta operación dejaba hacia el interior de la *vivienda* la puerta de acceso original, siendo que el acceso a la *vivienda* era reemplazado por la puerta a este nuevo primer recinto. Esta nueva construcción permitió reconstruir el frente del lote,

ocupando el retiro original que poseían las *viviendas* desde la calle. A su vez, se extendió hacia su límite lateral, excediendo el ancho de la *vivienda*. De este modo, el nuevo recinto posee una nueva puerta, hacia el lateral, que permite el acceso directo hacia el interior del terreno, finalmente cerrado con una tapia lateral. La posición de la nueva construcción en relación con la de la *vivienda* en el lote, permite configurar, finalmente, un patio, desde donde se organiza la nueva residencia (Figura 4.79)

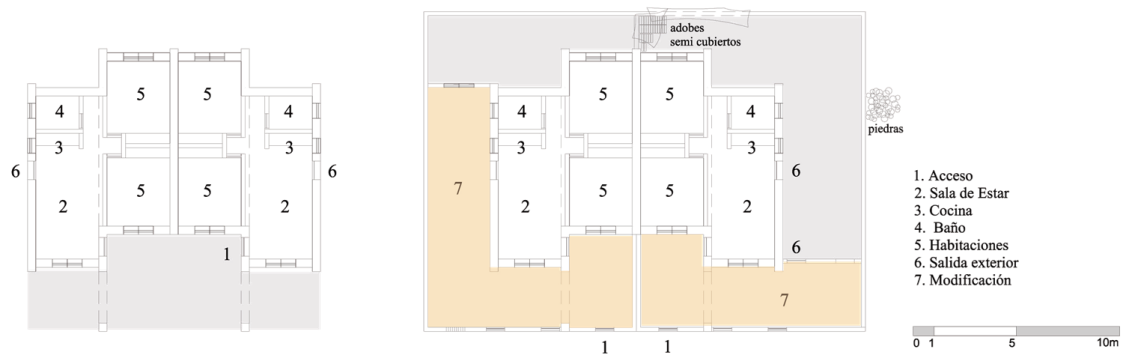


Figura 4.79. Plano de una *vivienda* del plan, antes (izq.) y después de la modificación (der.) (Fuente: elaboración propia).

Desde esta perspectiva, es posible pensar que el nuevo recinto estaría funcionando en términos de *casa*.

Una particularidad de este caso es que la misma operación de adición de un nuevo recinto hacia el frente, ocurre en las dos viviendas del plan localizado al sur del pueblo, que se encuentran apareadas de dos en dos. En este sentido, si bien los materiales y el tipo de aberturas utilizadas, no coinciden con las originales de la *vivienda*, resulta llamativo que ambas hayan realizado casi exactamente la misma operación. Es decir que, el ‘espejo’ que se logra a partir del apareamiento de las *viviendas* desde el plan del IVUJ, se reproduce del mismo modo, aunque desde las formas de hacer locales. Así, la *vivienda*, como forma arquitectónica producida de un modo directo por las agencias estatales y entregada una vez que está ‘terminada’ a sus beneficiarios, es adaptada localmente, acercándose a una forma compositiva semejante a la de otras *casas* en el pueblo, organizadas alrededor del patio (Figura 4.80).



Figura 4.80. Las *viviendas* del primer plan modificadas. En la imagen de la izquierda se observa el frente completo sobre la línea municipal y en la de la derecha la parte posterior con el patio (Fuente: fotografías propias).

En este mismo sentido, pero materialmente de modo inverso, existen *casas* y *departamentos* que, desde la producción local, reproducen ciertas formas compositivas que se ven en las *viviendas*. Existen algunas *casas* que se separan de la línea municipal y se retiran, así como también hay puertas de acceso que se ubican perpendicularmente al frente de la *casa*, conformando pequeñas áreas de recepción semi-cubiertas de acceso y plantas compactas sin patio, tal como vimos en los proyectos de los planes ejecutados en el pueblo (Figura 4.81). Es necesario, entonces, preguntarnos acerca del modo en el que los marcos regulatorios del estado son ‘operados’ desde los contextos locales.

Para responder este interrogante, debemos considerar que parte de la producción de arquitectura local persigue, en buena medida, el modelo planteado por las *viviendas*. Pero, sin embargo, también debemos contemplar que el uso que se da de los espacios construidos, así como el modo en el que estos se ejecutan constructivamente, cuyos modos de hacer, escapan a dichos modelos. La continuidad de la práctica constructiva en sí, como parte de la vida cotidiana de las *familias* y de las *casas*, y la transformación que, desde el hacer cotidiano, se da en aquellos espacios pensados, dimensionados, y proyectados para un cierto uso (incluso con la presentación en planos con la ubicación de un cierto mobiliario), son parte de esos otros ‘modos de hacer’ (*sensu* De Certeau, 2000 [1980]) que no son constantes ni forman parte de una institucionalidad establecida. Por el contrario, es posible pensar que se trata de instancias de acción en las que las personas, a través de los objetos, se subjetivizan a sí mismas (Agier, 2012).



Figura 4.81. Casas que reproducen lógicas compositivas ‘de las viviendas’ (Fuente: fotografías propias).

Por otra parte, si nos enfocamos en los usos del espacio interior de *departamentos* y *viviendas*, es interesante observar el modo en que se ocupan las habitaciones en la práctica, diferenciándose de lo que indican los planos elaborados para las *viviendas* en los que se distinguen claramente el comedor y el estar, de la cocina y las habitaciones. Así, algo llamativo es lo que sucede con aquel primer espacio interior al que se accede desde la calle en el *departamento*, replicado en el modo en el que se completó la extensión de la *vivienda* hacia la línea municipal, tal como vimos en el ejemplo de las modificaciones en el primer plan. En ambos casos, se trata de una habitación que permanece la mayor parte del tiempo vacía, con algunos muebles como mesas o sillas acomodados contra las paredes. Se trata, sin embargo, de las habitaciones que funcionan como espacios de recepción de visitantes en caso de fiesta, como puede ser un cumpleaños, una reunión de vecinos o incluso en ocasión de *señaladas*. En este sentido, es que si retomamos lo planteado anteriormente para las casas en el campo, es esta habitación la que funciona como *ramada*. En otros casos, es allí donde se suelen instalar los comercios.

El *departamento* para el uso comercial permite separar, así, el ingreso de los clientes de la *familia*, que lo hace por la puerta lateral al patio. Los objetos que aparecen, en general, en estos espacios, son también significativos para dar cuenta del modo en el que estos se diferencian de las *casas*. Mientras que en las casas, los objetos que ocupan sus paredes suelen estar asociados a la historia familiar en el campo: cuchillos, ollas, linternas, tientos de cuero, trozos de *charqui*¹, lienzos, algún feto de llama embalsamado y otros objetos de valor simbólico; las habitaciones que componen el *departamento*, en general, se encuentran despojadas de este tipo de objetos. El revoque, principalmente cementicio, que se utiliza para su terminación, impide que existan

¹ Es el nombre que se le da a la carne secada al sol.

pequeños *hoyitos* en las paredes de los que es sencillo colgar clavos para sostener este tipo de objetos. Sin embargo, otros objetos aparecen en este tipo de recintos, y particularmente en aquellos que funcionan como *ramada*: diplomas escolares, trofeos deportivos, oraciones e imágenes religiosas, fotografías familiares, los que no se asocian, de un modo directo, con el universo pastoril y la vida en el campo.

Aun en este contexto, la mayoría de las *familias* posee un *departamento*, y a su vez, la mayoría de estas posee también *casas* en el mismo lote. Estas últimas son frecuentemente utilizadas por otros miembros de la familia pertenecientes a una generación anterior, o hijos mayores, reposicionando nuevamente la idea de la conformación de las *casas* estrechamente vinculada a la composición familiar. Este tipo de ‘adiciones’ nos aproximan a pensar nuevamente en los tiempos relacionados a la construcción y a cómo es entonces posible pensar en una continuidad constructiva aun desde una base compacta, para la cual la estructura debe hacerse más o menos en un mismo momento.

Asimismo, podemos pensar en los usos que se hacen de las regulaciones vigentes, especialmente aquellas referidas al establecimiento de lotes con límites prefijados. Así, vemos cómo en estos casos, como se da en la sucesión constructiva de la casa de Nancy, los lotes se definen, también, como entidades en proceso de conformación en línea con los tiempos y procesos constructivos de las *casas*. Mientras que, ante la necesidad de cerrar los lotes hacia la calle, los *departamentos* suelen ser las primeras construcciones que las *familias* realizan, luego se continúan completando la ocupación del terreno a partir de la construcción de *casas* al interior del lote. Podemos ver este tipo de sucesión constructiva no sólo en la casa de Nancy sino también en otros ejemplos, tales como el representado en la Figura 4.78.

Conformaciones domésticas y relaciones sociales

La conformación espacial de las *casas* y los *departamentos*, así como cuando estos se encuentran de manera conjunta en un mismo lote, suponen la coexistencia de distintos usos del espacio, los que muchas veces resultan divergentes entre sí. Si retomamos a Bourdieu (2007), podemos pensar que las conformaciones espaciales, en tanto objetos, suponen movimientos específicos en las personas, que son generados a través de sus prácticas en relación con dichos objetos (su materialidad). Así, la articulación entre dos conformaciones espaciales distintas, la

de la *casa* y la del *departamento*, evidentemente implica una tensión en las prácticas que realizan las personas y sus relaciones.

Así, el *departamento* da cuenta, en buena medida, de un cambio en la relación que hacia el interior de las *familias*, en diálogo con sus *casas*: si la *casa* daba cuenta de la composición familiar y su construcción a lo largo del tiempo, el *departamento*, con su forma compacta, plantea una temporalidad constructiva indiferenciada y que a su vez posee un límite finito y prefijado. La categoría de *departamento* refiere, entonces, a una entidad que es reconocible en sí misma, tanto en términos discursivos, como compositivos y formales. Sin embargo, desde el habitar de los sujetos, ésta se define de un modo distinto. En general, las puertas de los *departamentos* que permiten acceder a la *ramada* permanecen cerradas o, directamente, son tapiadas por dentro. Así, los miembros de las *familias* que desean ingresar, lo suelen hacer a través de las puertas laterales que los llevan a través de los corredores exteriores directamente hacia el patio, al interior del lote. Así, el acceso al patio permite el acceso al lugar por excelencia de lo doméstico, espacio a partir del cual se organizan las *casas* que, desde su conformación, y en relación con los objetos que poseen, dan cuenta de la historia familiar. En sentido contrario, el acceso al *departamento* a través de la *ramada* sugiere el establecimiento de otro tipo de vínculos. Los objetos que suelen decorar las *ramadas*, asociados a las instituciones religiosas y escolares, e incluso a la venta de productos visibiliza las relaciones que, en línea con lo propuesto por Gose (2004), la *familia* posee con ‘otros’.

En este sentido, *casas*, *departamentos* y *viviendas* pueden coincidir en los mismos lotes en la conformación del pueblo. También pueden redefinirse de un modo dinámico, en relación con las distintas actividades cotidianas que allí se dan: a través de la práctica constructiva y su continuidad en el tiempo, o bien en la realización de celebraciones, o de actividades cotidianas como almuerzos, lavados de ropa, y otras tareas que tienen lugar en los patios, aun cuando a éstos se llegue a través de un estrecho corredor. Es así como se plantea una conflictividad entre el modo en el que las categorías son definidas desde el plano discursivo y el modo en que estas se juegan en la práctica, desde la vida cotidiana de las familias. En términos de Sahlins (2008 [1977]), es, en definitiva, en el hacer cotidiano donde las personas, socialmente situadas e interesadas, utilizan las categorías producidas en el marco de la estatalidad y las ponen en riesgo conduciendo a su revalorización funcional¹. Entonces, *casas* y *departamentos* suponen dos

¹ Sahlins plantea que es “en la acción o en el mundo -técnicamente, en los actos de referencia- las categorías culturales adquieren nuevos significados funcionales” (2008:130-131). De acuerdo con su perspectiva, esto ocurre

conformaciones espaciales diferentes pero que, en su materialidad, es decir, en las relaciones que con estas establecen las personas, permiten entreverar sentidos y prácticas a través de las cuales las *familias* redefinen sus relaciones en el pueblo, negociando su propia condición ante el estado.

Los materiales y las técnicas: discursos sobre las casas en el pueblo

De un total de 192 casas registradas en 2014, podemos ver que 182 poseían techo de chapa, mientras que existían cinco cubiertas realizadas en losa de hormigón y otras cinco con cubiertas de paja (*guaya*) y/o torta en al menos alguno de sus recintos (Tabla 4.7). En lo que respecta a su caja muraria, es necesario mencionar, sin embargo, que 183 casas poseían al adobe como material dominante (incluso cuando éste funcione como cerramiento de estructuras de hormigón armado), mientras que sólo ocho poseían ladrillos cocidos.

A partir de esta información podemos ver que, mientras que el adobe se sostiene como material primordial en la ejecución de muros, la *guaya* fue abandonada casi por completo. Sin embargo, aun cuando efectivamente el adobe mantenga su presencia dominante en las construcciones en el pueblo (inclusive en muchos casos por debajo de revoques de cemento), los modos de su elaboración y obtención se han ido transformando en línea con los cambios en el sistema productivo planteados anteriormente. En el campo, *cortar* adobes era una tarea que les cabía a las *familias*. En el pueblo, la compra de adobes a personas que se dedican a su fabricación para la venta, es de las estrategias más frecuentes, asociada a la contratación de *constructores* para las obras. Sin embargo, aun cuando esto sea así, su acopio para construcciones que se realizarán en un futuro sigue siendo una práctica frecuente, visible en los patios de las *casas* e inclusive sobre las veredas.

porque en la acción, las categorías, se ponen ‘en riesgo’. Así, el autor se refiere al ‘riesgo de las categorías en la acción’ para referirse a la doble contingencia a la que están sometidos los conceptos culturales en la experiencia humana. Por un lado, los acontecimientos que tienen lugar a lo largo de la historia exceden a aquello que expresan las categorías culturales, por lo que éstas deben ser repensadas, redefinidas, desde la acción y de un modo dinámico. En otras palabras: los acontecimientos exceden a las categorías, no ‘encajan’ en ellas. Por el otro lado, y en línea con lo que estoy planteando acá, las personas hacen usos interesados de las categorías, de acuerdo con sus intereses y a su posicionamiento en el tejido social. En este sentido, se revalorizan funcionalmente.

Conformación Espacial	Cantidad	Material Predominante en Muros			Posee Estructura de Hormigón		Cubierta						Revoque		Rejas	
		Adobe	Piedra	Ladrillo Cocido - Bloque	Si	No	Chapa	Losa	Paja	Chapa + Paja	Torta de Barro	Mocha	Si	No	Si	No
<i>Casa</i>	18	17	1	-	2	16	14	-	3	1	-	-	2	16	2	15
<i>Departamento</i>	46	42	-	4	6	40	40	2	1	-	-	4	15	32	13	35
<i>Vivienda</i>	5	5	-	-	5	-	5	-	-	-	-	-	6	-	-	6
<i>Casa + Departamento</i>	120	116	-	4	14	106	113	3	-	3	-	1	23	96	33	86
<i>Casa + vivienda</i>	3	3	-	-	3	-	3	-	-	-	-	-	2	1	-	3
TOTAL	192	183	1	8	30	162	178	5	4	4	1	5	48	145	48	145

Tabla 4.7. Características constructivas de las arquitecturas domésticas en el pueblo de Coranzulí
(Fuente: elaboración propia en base al relevamiento técnico realizado en el campo).

Por otra parte, la cuestión del cambio en los techados de *guaya* como una de las transformaciones más visibles que podemos encontrar en los materiales y técnicas de las arquitecturas domésticas coranzuleñas (Figura 4.82) esto fue tratado, también, en trabajos realizados por otros investigadores a los que ya nos hemos referido en el Capítulo 1 (Delfino 2001; Allen 2008; Göbel 2002). De hecho, a partir de las descripciones que forman parte de estos estudios, podemos notar que, buena parte de la diferencia que se destaca entre la arquitectura de las *casas* de campo y las de pueblo, pareciera residir en el cambio en la materialización de los techados. Como vimos al comienzo, el reemplazo de la *guaya* no sólo implica un cambio material sino también el cese de una práctica que históricamente ha articulado personas y *familias*. Así, desde el plano social, la relación entre lo ‘andino’ o lo ‘indígena’ y el techo de paja aparece establecida de un modo directo en los registros de otros autores (Allen 2008; Gose, 2004)¹. En este sentido, pareciera que el material de la cubierta constituye un elemento clave a la hora de pensar, en la propia definición de una casa en el pueblo, en términos discursivos.

En nuestro contexto de estudio, podemos observar que esta estrecha asociación entre los techados de *guaya* y la vida en el campo, se expresa en términos cuantitativos y también cualitativos, desde los discursos que se elaboran localmente sobre los materiales. Con base en el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2010 (INDEC, 2010), podemos notar que para el total de hogares² censados en el Departamento de Susques:

(1) En el sector denominado “rural disperso” (lo que en esta tesis consideramos a partir de la noción nativa del campo), el porcentaje de techados de *guaya* es del 81% y el de techados de chapa es del 17%.

(2) En las áreas “rural agrupadas” (pueblos), el porcentaje de techados de *guaya* desciende al 27%, mientras que el uso de la chapa asciende al 70% de los casos.

Desde el contexto nativo, pudimos también reconocer este tipo de diferenciaciones, atravesadas por discursos y sentidos comunes sobre el uso de estos materiales y sus pertenencias. Así, por ejemplo, en una de las coplas que se cantaron en Coranzulí en ocasión de las Fiestas Patronales

¹ Una cita del trabajo de Allen resulta significativa para ilustrar esta cuestión: “Cuando le pregunté a Alejo por qué los de su generación ya no usan *chullos* me respondió: ‘No somos indios ahora’, utilizando una frase en castellano dentro de una conversación que fue en su totalidad en quechua. Es cierto, la *runa p’acha* [ropa] parecía tener el mismo destino que las casas con techos de paja” (2008:288)

² Con la categoría de “hogar” el Censo refiere a un rupo de personas, parientes o no, que viven bajo un mismo techo de acuerdo con un régimen familiar, es decir, comparten sus gastos de alimentación (INDEC, 2010). En este caso, podemos vincular la noción de “hogar” con la que aquí definimos como unidad doméstica, aunque en el caso de estudio esta se encuentra conformada, generalmente, por personas vinculadas por lazos de parentesco: *familias*.

de 2012, una coplera proveniente de San Juan de Quillaques, recitó en oportunidad de la celebración de las olimpiadas deportivas en Coranzulí: *San Juan no es pueblo ni ciudad, sólo casitas de paja....*

Debemos retomar la idea antes propuesta cerca del rol que posee el estado a través de los planes de vivienda, y en particular las instituciones locales, a partir de sus edificios administrativos y recreativos, en la construcción local de estas valoraciones, como imágenes de una arquitectura urbana en la que la chapa, el cemento y las estructuras de hormigón armado se hacen presentes. Es interesante observar, entonces, como los discursos, locales y estatales, así como también las imágenes construidas a partir de las arquitecturas urbanas, contribuyen a construir una retórica de lo estatal, o de lo avalado por el estado que, sin embargo, se opera de manera diferencial desde el ámbito local. Finalmente, como señalamos al comienzo, aun cuando las construcciones locales utilicen aquellos materiales ‘avalados’ por el estado, hemos observado que las valoraciones que se hacen desde los dispositivos estatales (como el índice CALMAT) sobre la calidad de las residencias en la Puna, continúan siendo desfavorables.

Así, mientras que el uso de la chapa en las cubiertas se ha extendido en el pueblo, su utilización resulta insuficiente a los ojos del estado que considera que dichas cubiertas se por fuera de los estándares de calidad constructiva mínima cuando esta se encuentra carente de cielorraso. Esta situación se registra, para el mismo censo, en el 60% de los casos¹ de residencias localizadas en áreas rurales agrupadas del departamento de Susques. En este marco, daremos cuenta de otras complejidades que presentan los usos locales de aquellos materiales ‘avalados’ por el estado a continuación.

¹ Es una realidad que la chapa sin estar acompañada de una debida aislación posee pésimas condiciones para la gran amplitud térmica diaria que caracteriza a la Puna, lo que provoca que las construcciones sean extremadamente calurosas y frías, respectivamente. Lo que aquí resulta contradictorio es que estas condiciones se logran con la realización de cubiertas de *guaya*, las que son consideradas como material con condiciones insuficientes por los estándares ‘oficiales’ manifestados en los criterios censales.



Figura 4.82. Cambios recientes en los techados de *guaya*: la misma *casa* en 2006 (izq. –Fuente: fotografía de Carolina Rivet-) y la misma *casa* en 2013 (der. Fuente: -fotografía propia-).

Materiales institucionalizados y usos locales

De acuerdo a los parámetros CALMAT, sólo el 18% de los hogares censados en el pueblo fueron clasificados en condición ‘satisfactoria’ según su calidad constructiva. Por su parte, en el campo, de los 162 domicilios censados, casi su totalidad (161) fueron clasificados como ‘insuficientes’¹. Es relevante el sostenimiento de esta condición en tan alto porcentaje de las construcciones, cuando, por otro lado, los datos observados en la Tabla 4.7 expresan un notable cambio en los materiales respecto de aquellos que describimos al comienzo de esta parte. Esto se debe a que, la transformación constructiva y la incorporación de nuevos materiales entre las casas en el pueblo, no se dio de un modo parejo sino que los cambios se han ido produciendo de un modo diferencial.

Si recordamos el modo en el que desde el plano estatal se denostó la construcción en adobe por ser considerada de “ínfimo valor”, también debemos recordar que este tipo de apreciaciones fueron decodificadas en la escala local, traduciendo esta valoración a la de la escasa “resistencia” y “durabilidad” de las construcciones. Es así como, si bien los muros que poseen adobe continúan siendo predominantes, podemos notar la creciente incorporación de columnas

¹ Debe considerarse aquí como salvedad, que lo que el Censo considera como área rural de Coranzulí, no coincide con lo que localmente se define como *campo*, categoría que abarca a los *pastoreos* de las familias que viven hoy, al menos gran parte de su tiempo en el pueblo. La categoría censal se refiere al área rural (con asentamientos dispersos) que forma parte de la jurisdicción de la Comisión Municipal de Coranzulí, dentro de la cual se incluyen también a los *pastoreos* circundantes a las localidades de San Juan de Quillaques, El Toro, Jama y Mina Providencia.

de hormigón y vigas en ciertos sectores de la construcción, especialmente en los frentes (ver datos en Tabla 4.7). Esta idea ha sido alimentada, sin dudas, por las agencias estatales para las cuales las construcciones en adobe siguen quedando por fuera de toda reglamentación y normativa entorno a materiales, siendo que la combinación de ambos sistemas es utilizada por las viviendas producidas por el estado.

De acuerdo con lo que hemos podido conversar en las entrevistas con los *constructores*, su uso en las construcciones locales muchas veces se debe, también, a una noción de durabilidad que en este caso se asocia a la idea de una continuidad constructiva. En este sentido, en una de nuestras entrevistas con un *constructor* local, él afirmó, de un modo contundente, que las columnas son *para seguir construyendo para arriba*. Esto nos lleva, nuevamente, a revisar la propuesta de Sahlins (1977 [2008]) acerca de la revalorización funcional de las categorías, pero incluso debemos notar, en este caso, su resignificación como tales. Son las propias categorías estatales las que, como sucedió también con la noción de *departamento* o la de *vivienda*, construyen categorías y valoraciones nativas.

Aun en este contexto, y volviendo sobre el indudable cambio experimentado en los techados a diferencia de un sostenimiento de uso del adobe para los muros, debemos pensar en la accesibilidad que este material tiene, tanto desde la posibilidad de auto-elaboración de los bloques por parte de las familias, como también por su compra a *constructores* locales, como algunas de las cuestiones más salientes para pensar en la persistencia respecto de su elección. Por el contrario, el cambio del adobe por otro tipo de mampuestos (ladrillos cerámicos o bloques de cemento) resulta mucho menos frecuente ya que el traslado de estos materiales hasta el pueblo resulta mucho más complejo. Esto se evidencia en los datos presentados en la Tabla 4.7. Sin embargo, de acuerdo a lo registrado a lo largo del trabajo de campo, su incorporación se ha ido incrementando lentamente en los últimos años, particularmente a partir del apoyo que ha comenzado a ofrecer la Comisión Municipal para su transporte, e inclusive a partir de algunas iniciativas locales para lograr la fabricación “in situ”.

Finalmente, gran parte de la carga valorativa que se ejerce sobre los materiales y las casas se da sobre sus terminaciones: revoques, rejas y demás detalles exteriores. A través de su uso, podemos retomar algunas ideas sobre el rol que poseen las fachadas en las casas en el pueblo y su relación con otro a través de la calle.

En torno a los revoques, lo primero que debemos notar es que se detectó su uso en el 30% de las construcciones, aunque su uso no suele extenderse a todas las caras de una construcción sino que se concentra en las fachadas, en general, las que dan a las calles más importantes u ochavas. Es así como mientras que los frentes de los departamentos suelen estar revocados, sus paredes interiores y las casas que se encuentran al interior del terreno no lo están (Figura 4.83).

Por otra parte, las rejas son un elemento que posee una alta presencia en Coranzulí. Funciona, en muchos casos, como distintivo de las construcciones. Estas son frecuentemente realizadas con diseños singulares, utilizando hierros sobrantes de las armaduras de columnas y vigas de hormigón. Están presentes en todas las edificaciones de uso público, pero también están siendo incorporadas en muchas de las construcciones domésticas actuales (el 25% del total tiene rejas en alguna de las aberturas ubicadas sobre su fachada). Con estas sucede algo similar a lo que ocurre con los revoques: mientras que son las aberturas más grandes, localizadas en el frente de las construcciones las que adquieren este tipo de elementos, las aberturas laterales o aquellas más pequeñas no las tienen e incluso carecen de ventanas y vidrios (Figura 4.84).

Debemos considerar que los cambios en las arquitecturas domésticas que se dieron en Coranzulí, plantean un diálogo no lineal entre: la transformación técnica y la construcción de una cierta imagen urbana que se adecua a los discursos, ideas e imaginarios producidos desde el estado. Se trata de elementos que escapan, en principio, al acervo constructivo local tal como lo describimos anteriormente y que podemos definir como “institucionalizados” (Delfino 2001). Sin embargo, estos adoptan usos ‘no institucionalizados’, como puede ser la colocación parcial de columnas y vigas de hormigón o la utilización de revoques y rejas de modo selectivo en fachadas. Podemos retomar la idea de que sólo una mirada esencialista de la tecnología nos conduciría a pensar que la incorporación de un determinado material requiere necesariamente de la incorporación de sus formas y relaciones de producción (Pfaffenberger, 1992).

Es en este punto donde podemos visibilizar el conflicto que expone por un lado, la información obtenida por nuestro propio relevamiento tomado en el campo, a partir de la cual podemos suponer un significativo cambio técnico constructivo y por el otro, el sostenimiento de una valoración negativa sobre las arquitecturas coranzuleñas que prevalece en los parámetros elaborados por el estado. Finalmente, lo que el primer relevamiento no evidencia es que los usos de esos nuevos materiales escapan a los usos avalados por el estado y por lo tanto no pueden ser valorados positivamente en sus estándares.



Figura 4.83. Utilización de revoques de cemento en ciertas caras de las fachadas, particularmente ochavas (Fuente: fotografías propias).



Figura 4.84. Utilización de rejas con diseños singulares en aberturas (Fuente: fotografías propias).

Finalmente, son los datos etnográficos los que nos permiten complejizar las distancias entre las categorías valorativas “institucionalizadas” sobre los materiales y tecnologías y las decisiones que toman las *familias* a la hora de construir o modificar su residencia en las que se incorporan, a su vez, aquellos sentidos comunes que a la luz de los discursos estatales, fueron contruidos localmente sobre los materiales.

Cierre

Lo institucional y lo doméstico en Coranzulí

Organizamos la segunda parte de este capítulo en dos acápites que procuraron analizar, de un modo diferenciado, las materialidades producidas por la arquitectura institucional y las arquitecturas domésticas en Coranzulí.

Dentro de las primeras, observamos las de los edificios de las instituciones públicas, así como también las de aquellas otras construcciones de uso público en cuya producción han intervenido agencias del estado. En este contexto, retomando la propuesta de Corrigan y Sayer (2007), consideramos a la arquitectura que aquí llamamos institucional, como parte de la propia institucionalidad del estado, a través de cuya producción y presencia se ha ido construyendo una imagen concreta de la abstracción del estado. En palabras de Umberto Eco (1986) podemos pensar en la condición retórica de la arquitectura para comprender el modo en el que esta funciona para el estado como parte de su esquema de inclusión y codificación común y, simultáneamente, como parte de su sistema persuasivo¹.

En particular, analizamos cómo la arquitectura de las instituciones argentinas en Coranzulí se insertó en el marco de un esquema estatal que, si bien ya era conocido desde el siglo XIX, no había atravesado de un modo directo su espacio. Es en este marco que la población puneña ha buscado negociar, a partir de las acciones concretas realizadas sobre las arquitecturas institucionales, su propia pertenencia al estado, desde un ámbito geográfico, social y económico que al propio estado le resultaba ajeno (Das y Poole, 2008). Así, el modo en que esa “retórica” (*sensu* Eco, 1986) estatal ha sido y es operada por los distintos actores en un contexto alejado, geográfica y políticamente de los centros de poder, nos conduce a pensar en el desarrollo de una arena de conflictos en la cual los intereses del estado se vieron permeados por las propias dinámicas de la población local.

En relación con esto último es que, luego de analizar la trayectoria de las arquitecturas institucionales en Coranzulí, nos adentramos en el lugar de lo doméstico. Analizar las casas, las arquitecturas de las *familias* en el pueblo, fue absolutamente relevante para el problema

¹ Para Eco (1986) la definición de la retórica parte de una contradicción inherente a esta: por un lado se trata de un razonamiento que intenta convencer al oyente de algo que ignora todavía, por el otro, se apoya en lo conocido, en lo que el oyente sabe y quiere, intentando demostrar de que se trata de una conclusión natural.

planteado en este capítulo. Primero, porque cuando nos aproximamos a la materialidad del pueblo debemos notar que son las arquitecturas particulares, domésticas, las que constituyen la gran mayoría de su tejido urbano, definiendo buena parte de su forma urbana (como hemos visto en la primera parte a través de la conformación de los terrenos y luego los lotes, su demanda, sus condiciones de propiedad y de construcción). Segundo, porque es a través de los procesos de producción y uso de la arquitectura doméstica que, retomando a Bourdieu (2007), podemos pensar que los actores locales son capaces de ‘objetivar’, en el marco de sus propios esquemas generadores, las estructuras de significación cultural propuestas por el estado. En este sentido, la incorporación del patio como centro organizador de la casa y sus prácticas, aun cuando estas sean, en apariencia, *departamentos* o *viviendas*, resulta significativa.

Lo institucional y lo doméstico: relaciones cruzadas

Si bien hemos partido de esta clasificación entre las arquitecturas institucionales y domésticas, a lo largo del análisis llevado a cabo en esta Parte, pudimos notar que ni en los modos de producción, ni en los materiales y técnicas involucrados, así como tampoco en las conformaciones espaciales y usos de los espacios existen tales diferencias. Esto puede leerse en relación con dos ideas que convergen en el problema planteado en esta tesis:

(1) La arquitectura institucional producida en Coranzulí no puede considerarse, de ningún modo, como el resultado de una acción única y directa del estado y sus agencias, sino que se trató, en todos los casos, de complejos procesos de construcción material y social en los que la población local participó activamente.

(2) El rol que la práctica constructiva ha tenido históricamente para las *familias* puneñas y coranzuleñas en particular excede a las propias dinámicas familiares tanto en sus formas de producción, sus materiales, técnicas y estéticas, involucran relaciones comunitarias que se han ido redefiniendo a lo largo del tiempo atravesadas por profundos procesos de ‘institucionalización’ de roles sociales y modelos arquitectónicos.

Los procesos de transformación arquitectónica que tuvieron lugar a escala nacional, particularmente durante las primeras décadas del siglo XX, tuvieron que ver con la voluntad de construir una imagen del estado definida de manera centralizada. En este contexto, el lugar que ocupó Coranzulí en la escena regional y nacional como poblado del Territorio Nacional de Los Andes implicó, por un lado, la presencia de un estado federal que hasta mediados del siglo XX actuó de manera directa en el área, pero por el otro, una relativa ausencia de agentes concretos que operaran dichas políticas. En este sentido, la construcción de los edificios institucionales

del pueblo fue operada por manos locales que a partir de necesidades creadas por el estado, intervinieron desde sus saberes y conocimientos exponiendo sus propios intereses y roles en la construcción material del “sistema estado”. Retomando el planteo de Corrigan y Sayer (2007) es necesario aproximarnos al análisis de las formas institucionales e ‘institucionalizadas’ del estado (su sistema escolar, el control policíaco, los sistemas censales, las ideas y políticas sobre la salud, las celebraciones), pero también, agregamos a este planteo, al modo en el que estas se expresan en términos materiales (en las arquitecturas, en los espacios públicos, en la vivienda) institucionalizando ciertas formas espaciales y dejando afuera otras.

En este contexto, el rol privilegiado que ha tenido la iglesia católica como uno de los edificios que más modificaciones ha experimentado a lo largo de su historia, puso de relevancia la significancia de este para comprender el origen del pueblo, pero también su trayectoria histórica y el rol que en esta han tenido los pobladores. La iglesia fue modificada, reconstruida, por los pobladores en distintas oportunidades que pueden asociarse a los momentos del proceso de estatalización, en un sentido amplio. Como vimos, muchas de sus modificaciones han involucrado elecciones sobre la morfología y el uso de ciertas técnicas y materiales, que tuvieron que ver con los discursos y arquitecturas que se construyeron desde el estado. En este contexto, la durabilidad de las construcciones estuvo asociada a la idea estatal sobre el arraigo, en función del establecimiento definitivo de los pastores en el pueblo.

Por otra parte, la trayectoria histórica de la iglesia evangélica y de los edificios de las instituciones del estado fue pertinente para continuar problematizando el rol que han tenido los pobladores en la definición material del pueblo, a partir de las articulaciones que hubo (y hay) entre la arquitectura que llamamos institucional y la arquitectura doméstica. Por un lado, porque, en efecto, parte de estas instituciones comenzaron a funcionar en casas particulares del pueblo. Por el otro, porque su morfología y estética ha estado estrechamente vinculada a los cambios que se dieron en la arquitectura doméstica, los que se han intensificado en la segunda mitad del siglo XX. En relación con la primera de las cuestiones, fueron los propios pobladores los que demandaron al estado, por ejemplo, la construcción de una nueva escuela, la que finalmente es ejecutada por ellos mismos. En relación con la segunda, fue una misma clave constructiva que funcionó para la institucionalización del pueblo opere, entonces, en la institucionalización de las casas de cada familia en el pueblo.

A la luz de estos procesos es que, definitivamente, debemos comprender a la arquitectura, las técnicas y los materiales que estas emplean en el marco de procesos de producción que evidencian la conflictividad entre relaciones y sentidos locales y estatales. Como ha propuesto Sillar,

“Las elecciones constructivas son en parte moldeadas por condiciones históricas, tales como la ubicación de las estructuras anteriores, la riqueza personal, la propiedad de la tierra y las redes sociales. A medida que las aspiraciones de las personas y su poder de actuar cambian, o los edificios mismos se deterioran, o la gente elige si reparar o remover muros anteriores en el curso de nuevos proyectos de construcción” (2013:28 -traducción propia-).

La presencia de la Comisión Municipal desde 1969 implicó la centralización de muchas de estas operaciones que hasta entonces provenían de agencias diversas y de voluntades particulares. Es a partir de entonces que los nuevos proyectos de construcción se realizaron a partir de planos realizados en las oficinas provinciales y ejecutados localmente en el marco del desarrollo de la construcción como actividad laboral. Es así como los edificios de la Comisión Municipal, el club, el polideportivo poseen una escala y una morfología que se distingue del resto de los edificios y que se disocia, a su vez, de los procesos de negociación que siguen expresando las arquitecturas domésticas.

En este sentido, la arquitectura doméstica resultó un ámbito privilegiado para observar, incluso al día de hoy, la capacidad de maniobra de los pobladores aun en un contexto en el que los modelos estatales sobre el cómo debe ser una vivienda y cómo debe habitarse han tenido una gran presencia en el área desde los discursos higienistas de los viajeros de principios de siglo XX y hasta en los planes de viviendas proyectados y ejecutados en el siglo XXI. Si retomamos la cita que abrió este capítulo podemos ver cómo Dávalos (1930) suponía una motivación supersticiosa ante la aparente negación que existía en los pobladores a la hora de acceder a construir los edificios institucionales y negarse a “blanquear” sus casas. A la luz de lo analizado aquí, podemos ver que esta conflictividad no ha sido resuelta y es de hecho su presencia, la que caracteriza a buena parte de los procesos de producción de arquitectura actuales en Coranzulí. Las estrategias de producción, las conformaciones espaciales y los materiales y las técnicas que operan en la construcción de las arquitecturas domésticas en Coranzulí constituyen un “espacio de juego” (*sensu* De Certeau, 2000 [1980]) que permite pensar en las negociaciones que establecen las personas, las *familias* y los diferentes colectivos de los que participan, entre las lógicas constructivas locales y los modelos provenientes del estado. En definitiva, cuando una

familia escoge un cierto modo de producción o elige una técnica para la realización de su casa, está operando también sobre las prácticas y sentidos que se definen en su relación con ese objeto arquitectónico. El cambio en el piso de tierra por un piso cerámico o el cambio de la *guaya* a la chapa implican transformaciones constructivas que son a su vez transformaciones de sentido y de práctica.

Sin embargo, estos cambios no son absolutos, por lo que no implican el abandono ciertas prácticas sino más bien un movimiento en el lugar que estas ocupan en el entramado familiar y social del pueblo. Así es como la *challa*, puede sostenerse, sin embargo, en los *juiri* de los patios, así como debemos recordar que el uso de la chapa en ciertos recintos no implica necesariamente que esta sea utilizada en la totalidad de una construcción, reservando, como vimos en caso de Amalia, las cocinas como lugares del *repaje* familiar. En términos de De Certeau (2000 [1980]),

“se crea un espacio de juego para las *maneras de utilizar* el orden imperante en el lugar o respecto de la lengua. Sin salir del sitio donde le hace falta vivir y que le dicta una ley, instaura algo de la *pluralidad* y la creatividad. Gracias a un arte del intervalo, obtiene efectos imprevistos” (2000:36 –resaltado en el original-).

Aun cuando la arquitectura doméstica en Coranzulí sea comprendida localmente a partir de las categorías de *casas*, *departamentos* o *viviendas*, estas no se constituyen de un modo cerrado. Vimos que existen *casas* con *departamentos* y *viviendas* que son *casas*, y sin embargo siguen siendo nombradas como tales. El caso de la *vivienda* producida de un modo directo por el estado nos presenta una cuestión sin dudas particular, en tanto si las *viviendas* que forman parte de los planes son la materialización efectiva de un discurso estatal sobre lo que la arquitectura doméstica debe ser, las modificaciones, sentidos y la propia categorización de la *vivienda*, en términos nativos, constituyen contestaciones explícitas a esos modelos. La noción de materialidad que aquí hemos empleado para comprender la relación de las personas con sus arquitecturas, ha procurado establecer un análisis que tenga su foco en los sentidos que se construyen en su relación (Ingold, 2000). Desde esta perspectiva, pudimos describir el modo en el que las *familias* se vinculan, desde el discurso y desde la práctica, con sus *casas*, proceso que posibilita, a su vez, que se desplacen y se reposicionen en el entramado social en tanto sujetos (sociales, políticos, económicos, religiosos), en tanto *familias* (nucleares, extendidas) y en tanto miembros de una comunidad (nacional, local, educativa, pastoril, ritual, indígena). Es posible hablar entonces de un ‘doble movimiento’, que da cuenta de modo articulado, de los modos en

los que las *familias* coranzuleñas van adquiriendo estos distintos posicionamientos en la experiencia de su relación con sus arquitecturas, los que las reposiciona, a su vez, respecto de los procesos de transformación encarnados principalmente por las agencias estatales en el pueblo. En los términos de Ingold:

“Necesitamos una comprensión diferente del movimiento: no es una selección sobre las duras superficies de un mundo en el cual todo está ya dispuesto, sino que es una puesta en circulación con las cosas en su propio proceso de generación; no el *trans-porte* (llevar hacia) de una entidad completa, sino la *pro-ducción* (dar a luz) de un perpetuo devenir” (Ingold 2011:12 -traducción propia, cursiva en el original-).

Hay efectivamente una transformación que se da en el plano material, en cómo se producen y cómo son las *casas*, que implica, a su vez, un movimiento en el plano de lo discursivo, en relación con cómo juegan las categorías mediante las cuales se nombran y se clasifican. En este doble movimiento es, en definitiva, el modo en que las personas adquieren, aceptan, transforman, reconstruyen y también rechazan las formas materiales y las clasificaciones y categorías definidas por el estado.

Capítulo Cinco

Movilidades

*Siendo pueblitos tan chiquitos somos como una familia,
y es así como debemos comportarnos¹*

*Hay que viajar, sino desde acá no se puede hacer nada.
Hay que viajar para conseguir las cosas...²*

La movilidad fue uno de los aspectos más conflictivos que tuvo la inserción de los pastores al sistema estado y en particular a sus lógicas espaciales, en una perspectiva multiescalar. Como planteamos en el Capítulo 1, en los Andes los pueblos se constituyeron como lugares clave en los que los agentes del estado operaron en pos de lograr una vida ciudadana y sedentaria para las poblaciones pastoriles.

Históricamente, los estudios andinos han caracterizado al pastoreo puneño como una práctica productiva para la cual la movilidad de los pastores ha sido constitutiva. De un modo algo simplista, pero funcional a los intereses de este capítulo, podemos plantear que esta movilidad se caracterizó a través de diferentes formas de movimiento de personas en el espacio: (1) a través de los *domicilios* y *estancias* dentro de los *pastoreos* en el campo, (2) a través de los viajes de intercambio que permitieron complementar los productos obtenidos por la producción pastoril, con los bienes de otros pisos ecológicos y (3) a través de las peregrinaciones religiosas. El modo en que las movilidades de los pastores fueron decodificadas por el propio estado como problema para el despliegue de su proyecto civilizatorio, se visibiliza en los procesos impulsados por este a través de, por un lado, la inserción de las instituciones en los pueblos y la intención de sedentarizar allí a las *familias*, y por el otro, a través del despliegue de los mercados laborales capitalistas en el área que persiguieron la transformación de los patrones productivos pastoriles.

Sin embargo, ambas acciones posibilitaron la construcción, por parte de los actores locales, de otras lógicas de movilidad que se desarrollan en la actualidad y que no forman parte de aquellas formas ‘clásicas’ caracterizadas para el pastoreo. Las movilidades asociadas a la vida en los

¹ Expresión del comisionado municipal local, en un acto partidario que se llevó a cabo en el pueblo en el año 2014.

² Expresión de una de las vocales de la Comisión Municipal en una de las entrevistas realizadas, en febrero de 2014.

pueblos y sus festividades, a las prácticas domésticas, a las actividades laborales como la minería, la actividad comercial y la administración pública, resultan efectos de un proceso que implicó conflictos sobre los tiempos, estrategias e intereses que mediaron históricamente en los esquemas de movilidad pastoriles. Este otro universo de movilidades que se dan en y desde los pueblos, será el objeto de análisis de este capítulo.

Este será problematizado aquí en dos partes: en la Parte I nos ocuparemos de las movilidades que llamaremos “movilidades internas” definidas por los movimientos de ‘tiempos cortos’ que se realizan dentro del pueblo, y en la Parte II nos ocuparemos de las “movilidades externas” como aquellas que implican tiempos más extensos y trayectos hacia afuera del pueblo. Entre ambas, observaremos cómo el pueblo se define como locus que es interna y externamente dinámico.

Movilidad, algunas precisiones

Cuando aquí hablamos de movilidad nos referimos a la práctica social ligada al cambio sucesivo de localización de las personas en el espacio (Lévy, 2000). Así, la movilidad puede ser entendida como una práctica que implica “la reiteración de comportamientos que definen un patrón (pauta o modelo) de desplazamiento en un contexto social, espacial y temporalmente determinado” (Gutiérrez, 2009:7).

Podemos decir que la movilidad de las poblaciones puneñas es una práctica social históricamente constituida, a través de la cual las personas están “en un ir y venir constante” (Benedetti y Tomasi, 2014:16) que se constituye como forma específica de apropiación y significación de lugares. Es por ello que, la movilidad de los pastores no puede pensarse solamente como una práctica productiva asociada al pastoreo sino como una lógica constitutiva del universo cotidiano en la Puna. Así, en el contexto puneño, referirnos a la movilidad conlleva, más que a hablar de un cambio de localización, a analizar el modo en el que se articulan diferentes localizaciones a través de las cuales se definen relaciones espacio-tiempo singulares¹.

En este sentido, es que la movilidad de los pastores puneños no puede ser comprendida (o al menos no en su totalidad) en el marco de las relaciones tiempo-espacio enmarcadas en el

¹ Siguiendo a Benedetti y Tomasi (2014), nos referiremos a las espacialidades como al conjunto de acciones que realizan las personas en relación con los objetos en el espacio tendientes a su apropiación y significación.

contexto capitalista (Zusman, Hevilla y Molina, 2006). Por ello, estas movilidades fueron conflictivas para el estado, no sólo en lo que respecta al control físico de la población, sino también al de sus actividades productivas, a la clasificación de sus esquemas residenciales y de cohabitación, y a la comprensión de sus prácticas cotidianas.

En este sentido, la tensión entre la movilidad y la estabilidad que ha sido objeto de numerosos estudios en geografía (Módenes, 2008) encuentra una singular arista en este contexto. Si históricamente la estabilidad ha estado asociada al ámbito residencial y la movilidad a las prácticas cotidianas de la vida de las personas (Pinson y Thomann, 2001; Pascual, 2004; Hanson, 2005; entre otros) podemos retomar la referencia a Khazanov (1994) cuando planteó que el pastoreo es, ante todo, un “modo de vida”. En este mismo sentido, podemos pensar que la movilidad es fundamental para que dicho modo de vida sea llevado a cabo. En otras palabras, es el “modo de hacer” (De Certeau, 2000 [1980]) por excelencia, de esa forma de vida. Así, retomando lo planteado, en el capítulo anterior para comprender cómo han sido aprehendidas ciertas transformaciones arquitectónico-urbanas a la luz de las ideas promovidas por el estado, la movilidad se constituye, a su vez, como una estrategia desde la cual se negocian el arraigo y la sedentarización promovidos por las agencias estatales.

Para el análisis de la movilidad, será necesario apoyarnos en otras categorías analíticas que ya hemos presentado y que serán discutidas en este capítulo:

(1) La de unidad doméstica, la que será problematizada a partir de sus asociaciones con la categoría nativa de *familia*.

(2) La de comunidad y su relación con la noción de lo colectivo.

En cuanto a la primera, será identificada a partir de la consideración de un cierto grupo social, vinculado por lazos de parentesco, para el cual se valora una estrategia conjunta de producción y sostenimiento económico y de co-residencia (Quirós, 1999). Como vimos, en los Andes, esta conformación ha estado estrechamente ligada a la concepción de la familia comprendida, en general, como familia extendida o grupo de parentesco primordial (Khazanov, 1994). Sin embargo, hemos planteado que estas asociaciones no son estáticas sino que se asocian a los diferentes momentos de desarrollo de una unidad doméstica. A partir de la incorporación de las residencias en el pueblo, de otras actividades económico-productivas y de otras dinámicas de movilidad asociadas a estas, el dinamismo de la unidad doméstica requiere de un nuevo nivel de complejización. Así, en el pueblo será posible repensar la unidad doméstica pastoril y el

modo en el que esta se presenta y se construye en su espacio, así como también la presencia de ‘otras’ unidades domésticas que se constituyen asociadas al sostenimiento de la familia nuclear. Las movilidades, internas y externas, que caracterizan las dinámicas de las *familias* se constituyen, en este caso, como claves para su problematización.

En relación con la segunda, hemos mencionado la comunidad es una institución que se conforma a la luz de la injerencia de las estructuras estatales y no “un principio de organización global” (Alber, 1999). Es por ello que no podemos hablar de comunidad cuando nos referimos a las actividades conjuntas de diferentes *familias* de pastores. Así, nos referiremos a la noción del colectivo, para referimos a las distintas organizaciones conjuntas de las que las *familias* participan, en función de definir sus pertenencias en el campo y en el pueblo. Desde el campo, la organización colectiva ha sido definida a partir de las *secciones* y sus relaciones internas y externas, cuya raíz puede encontrarse en las relaciones de parentesco entre distintas *familias* a lo largo de las generaciones. Sin embargo, esta tampoco puede considerarse como la única unidad de organización colectiva actual que opera en el pueblo y define sus lógicas de movilidad. Así es que la idea del colectivo, como articulación de *familias*, debe repensarse a la luz de los otros colectivos que, como la comisión de servicio de la iglesia, las comparsas, la escuela, los clubes y la propia Comunidad Aborígen operan, también, en la definición de las pertenencias e identificaciones de las personas en el pueblo y en la definición de sus movilidades internas y externas.

Las dos partes en las que se ordena este capítulo, movilidades ‘internas’ y movilidades ‘externas’, responden a una clasificación que buscará ordenar las estrategias de los actores locales a partir de un límite basado, fundamentalmente, en un criterio metodológico. Esto quiere decir que nos referiremos a las movilidades de las *familias* coranzuleñas atendiendo:

(1) A los cambios sucesivos de localización (Lévy, 2000) que se dan dentro de los límites del pueblo (internas).

(2) A los viajes externos, los cambios de localización que se dan por fuera de esos mismos límites.

Comprenderemos estos dos recortes como dos escalas espacio-temporales que nos permitirán dos aproximaciones diferentes a las trayectorias de vida de las personas. Las movilidades internas las que implican trayectos cortos en el pueblo, que, en general, se realizan a pie y cotidianamente, asociado a lo doméstico y a lo ritual. Las movilidades externas son

movimientos que pueden realizarse a pie, pero que, en general, hoy implican la utilización de otros medios de transporte. Son movilidades cuyas duraciones son más extensas y que tienen que ver con el salir del pueblo por motivaciones productivas, laborales, institucionales o de servicios. La separación operativa que planteamos en este capítulo, permitirá comprender las complejidades de las relaciones internas y externas al pueblo, entendiéndolas como partes complementarias e indisociables de la definición de Coranzulí como lugar.

Metodología y estrategias de análisis

Analizar las movilidades supone adentrarnos en las dinámicas cotidianas de las personas. Por ello, el enfoque etnográfico constituyó la estrategia privilegiada. Es de hecho este enfoque el que posibilitó, a través del trabajo de campo, que la movilidad sea definida como un concepto particularmente relevante para comprender las relaciones entre pastores y estado en su dimensión espacial, desde una perspectiva nativa. Desde allí es que interpelaremos la información estadística y los documentos históricos. En este marco, la estrategia metodológica de este capítulo se construyó a partir de la articulación entre: (1) el trabajo etnográfico; (2) la sistematización de la información estadística; (3) el trabajo de archivo; y (4) la producción de mapas y esquemas gráficos.

(1) Trabajo etnográfico. Este trabajo se centró en la observación participante y en la realización de entrevistas etnográficas (Guber, 2001).

1.a) La observación participante consistió en compartir con las familias locales diferentes instancias de su vida cotidiana que incluyeron desde las prácticas domésticas en sus casas hasta las actividades rituales. En relación con las primeras, hemos compartido con diferentes familias en el pueblo, actividades diarias como comer, cocinar, caminar, hacer compras, construir, descansar, conversar. Asimismo, hemos conocido algunas de las casas que estas mismas familias poseen en otros sitios: en el campo y en la ciudad de Abra Pampa, lo que será fundamental para reconstruir las trayectorias de movilidad de las personas. Por otra parte, este capítulo se desarrollará, también, a partir de los registros etnográficos elaborados en la celebración de las Fiestas Patronales, en octubre de los años 2012 y 2014; y del Carnaval, en febrero de 2015 y 2016.

1.b) Las entrevistas etnográficas (Guber, 2001) realizadas estuvieron orientadas a reconstruir las trayectorias de movilidad de las personas y las familias a lo largo del tiempo. Para ello, se tomó una muestra de 10 *familias* conformadas por, al menos, tres generaciones en cada caso, entre las cuales ha sido posible, como veremos más adelante, identificar trayectos,

estrategias de conformación y sostenimiento de unidades domésticas. Su elección dentro del conjunto de los pobladores estuvo, en primer lugar, condicionada por aquellas personas con las que hemos podido establecer lazos de confianza a lo largo del trabajo de campo. En segundo lugar, esta selección procuró contemplar *familias* cuyos miembros se dediquen a distintas actividades económicas (pastoreo, minería, comercio, empleo público) y también que posean diferentes adscripciones religiosas (católicos y evangélicos). La información obtenida a partir de estas entrevistas fue volcada en distintos esquemas gráficos para su análisis.

La articulación entre la observación participante y las entrevistas nos permitió articular las prácticas con los discursos. En otras palabras, interpelar lo que las personas ‘hacen’, con lo que ‘dicen que hacen’. En este sentido, si consideramos la movilidad como práctica social asociada al cambio de localización en el espacio, resulta relevante destacar que esta no sólo se define a partir de los trayectos, los motivos y los destinos que allí intervienen sino en el modo en el que la propia práctica del viaje se realiza.

2) Sistematización de la información estadística. Utilizamos la información propiciada por los tres últimos Censos Nacionales de Población y Vivienda (INDEC), correspondientes a los años 1991, 2001 y 2010. Estos censos ofrecerán un recorte temporal entre la década de 1990 y la actualidad que permitirá observar el modo en el que los procesos demográficos se manifestaron en el pasado reciente, en función de comprender las prácticas actuales de movilidad. Esta información ha sido procesada mediante la base de datos REDATAM. Esta información será articulada con otros relevamientos de tipo cuantitativo obtenidos a partir de fuentes inéditas locales, como son los Censos realizados anualmente por los agentes de Atención Primaria a la Salud (APS) en los que se hace referencia al crecimiento poblacional, su distribución etaria y su género. Finalmente, cruzaremos estas fuentes con los datos cuantitativos sobre la cantidad de casas presentes en el pueblo y sus características técnicas y compositivas, obtenidos a partir de nuestros propios relevamientos técnicos en el campo (ver tabla en Anexo I).

3) Trabajo de Archivo. Utilizaremos, también, la información propiciada por algunos documentos históricos a cuyas características ya nos hemos referido: los Libros Copiadores del Territorio Nacional de Los Andes (SH III, AGN) y los documentos referidos a tierras en el departamento de Susques (AHPJ). En relación con algunos eventos actuales, recurriremos

también a notas periodísticas publicadas en la prensa provincial (El Tribuno, Jujuy al Día, El Pregón) cuyas ediciones, consultadas en formato digital, serán oportunamente referenciadas.

4) Producción de mapas y esquemas gráficos. Fueron realizados con la información obtenida en los documentos históricos, los relevamientos realizados sobre las movilidades internas y externas que posibilitó la observación participante, y la información obtenida a partir de las entrevistas sobre las formas y frecuencias de viaje, así como también de las residencias de las familias y su localización. Se elaboraron tres tipos de gráficos:

4.a) Mapas de localización de poblados y ciudades con los que las personas de Coranzulí se vincularon en el pasado y en el presente, dando cuenta de las vías de comunicación que se utilizan. Estos fueron plasmados en mapas provinciales y regionales en los que se destacan también las vías de comunicación existentes.

4.b) Mapas sobre el tejido urbano del pueblo en las que se localizaron las diferentes residencias de las *familias* y movilidades, así como también los recorridos y lugares que forman parte de las movilidades propias de las festividades mencionadas.

4.c) Esquemas que dan cuenta de las movilidades actuales de las personas y el modo en que se conforma su espacio doméstico a partir de las residencias en las que habitan los diferentes miembros de la unidad doméstica. Para estos, se recurrió como base diagramas de parentesco propuestos. Sobre estos esquemas se plasmó la información acerca de las casas que una misma familia extendida posee y poseyó en el pasado, en función de dar cuenta de tres variables que resultan relevantes para analizar las estrategias de movilidad de un modo diacrónico: (a) la pertenencia a cada generación de la *familia* de las casas en distintos sitios, (b) las lógicas de cohabitación y la simultaneidad entre la residencia de la *familia* entre distintas casas y la consecuente conformación de diferentes unidades domésticas, y (c) las movilidades que realizan las personas entre las distintas casas, de acuerdo con su frecuencia¹. En este sentido, finalmente se trata de esquemas que procurarán dar cuenta de relaciones sociales y materiales en un cierto espacio-tiempo, tal como Hägerstrand (1982 [1996]) lo ha propuesto en sus dioramas. Este tipo de esquemas nos permiten visibilizar la diversidad de proyectos que atraviesan la lógica residencial de las *familias*, en los que operan intereses individuales y colectivos asociados a los sentidos y lógicas económicas, políticas, sociales que se han ido construyendo desde el pueblo a lo largo del tiempo. Su análisis será presentado en la Parte II, y la totalidad de los casos relevados y esquemas elaborados puede observarse en el Anexo II.

¹ Si bien los datos obtenidos de este análisis serán expuestos en este Capítulo, los esquemas elaborados para los diez casos relevados pueden observarse en el Anexo II.

De una casa a la otra. Las movilidades internas

Problematizar las dinámicas de movilidad ‘interna’ de las personas en Coranzulí requiere que nos adentremos en las prácticas cotidianas que transcurren dentro y fuera de sus casas en el pueblo. Esto supone que, nuevamente, contemplemos las miradas expuestas en el Capítulo 1 sobre los pueblos puneños como lugares de ‘lo colectivo’ y ‘de la estatalidad’ de un modo crítico. En relación con esto y con el problema planteado en este capítulo, proponemos que el pueblo, como lugar de residencia más o menos permanente de los pastores, no es un nodo fijo. Por el contrario, contempla prácticas de movilidad que lo convierten en un lugar cuya conformación interna es dinámica.

Evidentemente, reconocer este dinamismo dentro del propio pueblo, implica considerar que sus diferentes espacios (parcelados y públicos), sus centralidades, sus esquemas de ordenamiento y sus arquitecturas se construyen y reconstruyen a través de los movimientos de las personas, sus *familias* y los diferentes colectivos de los que estas participan. En lo que sigue, observaremos estas movilidades a través de dos variables: los tiempos y los trayectos. A través de estas variables pudimos definir dos tipos de prácticas, definidas a partir de las frecuencias con las que se realizan, los lugares a los que se acude y los motivos de dichos movimientos. Las primeras son aquellas que conciernen al universo de las *familias* y que se definen a partir de sus actividades diarias. Las segundas son aquellas que involucran a los colectivos de los que las *familias* forman parte y serán analizadas a partir de dos eventos: la celebración del Carnaval y de las Fiestas Patronales, como festividades que se celebran en dos períodos particulares del año.

Tipo	Variables		Prácticas			Casos de Análisis
	Tiempos	Trayectos	Frecuencias	Lugares	Motivos	
Movilidades Internas	Cortos	Dentro del pueblo	Cotidianas	Casas en el pueblo	Actividades Diarias	<i>Familias</i>
			Ocasionales	Casas en el pueblo	Carnaval	Colectivos
				Edificios Públicos	Fiesta Patronal	

Tabla 5.1. Movilidades Internas: variables utilizadas, prácticas y casos de análisis (Fuente: elaboración propia).

Lo doméstico: casas y *familias* en el pueblo

En el capítulo anterior determinamos que la casa en el pueblo pasó de ser, de aquel único recinto en el que confluía la familia extendida asentada de modo permanente en el campo sólo en momentos puntuales que fue registrado por Cerri (1900) en el momento de la anexión, a ser, ya para la década de 1970, una residencia en la cual las *familias* residían de un modo más estable. Esto implicó cambios contundentes en su conformación espacial, en sus modos de producción y en sus técnicas y materiales, de acuerdo con las características de la *familia* que la habita, las actividades económicas que realizan sus miembros y su sucesión generacional.

Lo anterior nos lleva a considerar la tensión que existe en las casas en el pueblo entre:

(1) La co-residencia de la familia extendida asociada a los procesos de conformación de la unidad doméstica pastoril y las casas en el campo.

(2) La co-residencia de la familia nuclear asociada a las unidades domésticas capitalistas y los modelos de vivienda promovidos por el estado y reproducidos localmente en la lógica del *departamento*.

Problematizaremos la tensión que existe entre ambas conformaciones, a partir de interpelar la información estadística con el trabajo etnográfico. Este último se expondrá a partir del testimonio de las trayectorias de cuatro *familias* con las que hemos trabajado¹.

Lo que dicen las estadísticas

En la Tabla 5.2 se sistematizó información obtenida de los censos realizados en 1991, 2001 y 2010, y de 2014, tomada del relevamiento realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.

El número de casas presentes en Coranzulí aumentó progresivamente entre 1991 y 2014, mientras que, como hemos analizado en capítulos precedentes, su población, tuvo una variabilidad diferente. El Censo de 2010 y el Censo realizado por APS en 2014, indican un descenso del 20% en la población en relación con la que había sido registrada en el Censo de 2001. Simultáneamente, se incrementó en un 23% la cantidad de viviendas entre 2001 y 2010. Esto puede ser considerado como producto de aquellas que fueron construidas mientras que la

¹ Los relatos que presentamos aquí son fragmentos de la totalidad de relaciones de parentesco y redes residenciales ‘dentro’ y ‘fuera’ de Coranzulí que hemos registrado en cada caso, cuestiones que serán retomadas en la Parte II. Los diagramas completos pueden observarse en el Anexo II.

población se mantuvo en alza durante los primeros años de la década de 2000. Sin embargo, a partir de nuestro propio relevamiento técnico realizado en el campo pudimos observar que luego de 2010 y por lo menos hasta 2014, dicho número continuó en alza, sumando un 7% más. En este sentido, debemos considerar que el Plan Federal de Viviendas de “La Banda” fue realizado en 2012. En los últimos años, se inició la segunda etapa de dicho plan con las viviendas que actualmente están en construcción en La Banda y que se proyectó el nuevo loteo el “El Mirador”.

Año	Población	Vivienda	Fuente
1991	324	-	Censo Nacional de Población y Vivienda, INDEC. 1991.
2001	412	146	Censo Nacional de Población y Vivienda, INDEC. 2001.
2010	333	180	Censo Nacional de Población y Vivienda, INDEC. 2010.
2014	339	192	En población: Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí. En vivienda: Relevamiento propio realizado en el trabajo de campo.

Tabla 5.2. Datos sobre población y en Coranzulí de los últimos relevamientos de Censos Nacionales y relevamiento propio (Fuente: elaboración propia en base a las fuentes consignadas en la tabla).

En este contexto, si nos concentramos en la población y cantidad de casas existentes registradas en el último Censo, nos encontramos con un promedio de nada más que 1,87 personas por casa¹. Por su parte, si vinculamos la población registrada por APS en 2014 y nuestro propio relevamiento de viviendas, este promedio desciende a 1,76 personas por casa. Esto quiere decir que, de acuerdo con las estadísticas citadas, el promedio de habitantes por casa no alcanza las dos personas. Por lo anterior, podría, al menos, suponerse que las *familias* (incluso cuando estas sean consideradas nucleares), poseen, en general, más de una *casa*.

En este contexto, resulta relevante traer aquí un conflicto que se planteó desde el Instituto de Vivienda y Urbanismo de Jujuy (IVUJ) en el año 2012 y que tomó visibilidad en la prensa local. Este organismo instó a las familias que habían sido beneficiarias de programas de viviendas nacionales y provinciales a que las habiten de modo permanente, como condición necesaria para evitar la quita de subsidios. Una funcionaria del organismo, expresó:

“Se detectaron casos de adjudicatarios que alquilan la vivienda, que la prestan a algún familiar o que por algún otro motivo decidió no residir en la misma. Por lo que en primera instancia se

¹ Esta relación no está teniendo en consideración el coeficiente de desocupación detectado en las casas en el mismo censo, cuestión a la que nos referiremos en la Parte II.

realizan tres visitas para constatar la irregularidad, luego se procede a notificarlos y en última instancia se le quita el subsidio (...) la obligación básica del adjudicatario es vivir en la vivienda y pagar su cuota”¹ (el subrayado es nuestro).

Si bien no existe aclaración sobre aquellos lugares en los que específicamente el IVUJ reconoció este tipo de “irregularidades”, el conflicto aquí expresado resulta relevante a la luz de la información que presentan las estadísticas censales acerca del promedio de personas y casas en Coranzulí. Finalmente, podemos recordar la preocupación por desconocer dónde y con quien residían los puneños, cuáles eran sus actividades productivas y cuál era la proveniencia de los recursos para el sostenimiento familiar presentes en los primeros relatos de viajeros del siglo XX y en los primeros diagnósticos oficiales que se hicieron para el área. De un modo similar, aun cuando, como vimos, los pueblos se hayan constituido como lugares para el estado desde los cuales es posible ejercer un control político, social e incluso económico de la población, la dificultad del estado de conocer la lógica de asentamientos puneña continúa estando presente.

Entonces, si bien existe en el pueblo una tendencia a la cohabitación de la familia nuclear asociada a las transformaciones experimentadas en el marco de la acción estatal y la diversificación del campo productivo laboral, el promedio de habitantes por casa que visibilizan las estadísticas, en línea con las casas “sin residentes” que preocupan al IVUJ, requiere de un análisis más minucioso para el cual el enfoque etnográfico resulta una estrategia necesaria. A continuación revisaremos el registro etnográfico realizado a partir de la observación participante con cuatro *familias* en el pueblo.

Dinámicas de lo doméstico

Analizar la conformación espacial de las arquitecturas domésticas del pueblo en el capítulo anterior nos permitió reconocer un cambio significativo en el modo en el que las casas se implantan, se relacionan con sus linderos y se presentan ante la calle, lo que se evidencia, a su vez, en la forma urbana del pueblo. Esta condujo a que primen las construcciones compactas que son disruptivas respecto de la continuidad en el tiempo y entre las generaciones familiares, aunque persiste una organización en torno al patio que posibilita el sostenimiento de prácticas

¹ Jujuy Al Momento, marzo de 2012 (<http://www.jujuyalmomento.com/post/5911/quitaran-subsidios-del-ivuj-a-los-que-no-habiten-sus-viviendas>)

sociales y rituales andinas asociados a la familia extendida. Sin embargo, este no es el único modo a través del cual una cierta conformación espacial y social asociada al campo se reproduce en el espacio del pueblo.

Así, debemos nuevamente pensar en la *casa* como una construcción múltiple, así se trate de *casas*, *departamentos* o *viviendas*. Son los movimientos que cotidianamente se realizan entre casas para preparar alimentos, para guardar mercaderías u objetos, para dormir o para compartir comidas, las que conducen a pensar que, incluso cuando no compartan el mismo lote, las *casas* de una *familia* en Coranzulí conforman un único espacio doméstico disperso, múltiple y dinámico, cuyas articulaciones conforman parte de las movilidades ‘internas’ que caracterizan la vida en el pueblo.

Analizaremos estos movimientos a partir de cuatro casos que describiremos a continuación. Los primeros dos son los de las *familias* de Amalia y Nicanor, a los que ya nos hemos referido en el Capítulo 4. Si en los capítulos anteriores nos interesó analizar las conformaciones de sus casas en relación con la definición de los lotes y su relación con la forma urbana del pueblo, aquí nos ocuparemos de la sucesión generacional de la *familia* y las diferentes conformaciones espaciales que esta posibilitó dentro y fuera del mismo lote, articulando diferentes *casas* en el pueblo. Sumaremos otros dos casos, los de las *familias* de Mariana y de Norma. Ambos casos tienen en común que incorporan la adquisición de casas mediante lógicas estrechamente ligadas a la acción estatal como son las *viviendas* y los loteos nuevos. La descripción de los cuatro casos surgirá de las transcripciones de los registros etnográficos producidos durante el trabajo de campo y del mapa realizado sobre el plano del pueblo para indicar sus movimientos y lugares (Figura 5.1).

*La casa de Amalia y las casas de sus hijos*¹

Amalia me contó la sucesión constructiva de su casa, en una de las tantas tardes en las que tomamos el té. Las primeras dos *casas* que se construyeron en la casa de Amalia pertenecieron a sus suegros y fue allí donde funcionó la primera escuela conformando un primer patio junto con la cocina y el baño. Luego, la propia Amalia y su marido Arturo construyeron allí sus propias *casas* (sobre el extremo este del terreno, frente a la actual avenida San Martín) definiendo un nuevo patio, lo que implicó la construcción de una nueva cocina. Finalmente, la tercera etapa de

¹ Este caso es el 5.1 del Anexo II. El relato que se presenta a continuación es una elaboración realizada a partir de las notas tomadas a lo largo de diferentes entrevistas y charlas informales que tuvimos con Amalia, su hija Juana y su hijo menor Fernando en: febrero de 2014, abril de 2014 y febrero de 2015.

construcción de la casa incluyó la construcción de las *casas* para los hijos de Amalia y Arturo. Se trata de un total de cuatro *casas* cuya disposición articula los dos patios existentes. Los hijos de Amalia no ocuparon estas *casas*, sino que *se fueron* a hacer otras en distintos lotes en el pueblo, aunque tampoco habitan de modo permanente allí. De los cuatro hijos de Amalia, tres se han ido a la ciudad de San Salvador de Jujuy y el cuarto de ellos a Mina El Aguilar. Aun así regresan al pueblo de manera frecuente, especialmente en ocasiones de importancia familiar como son los aniversarios de los difuntos o las *señaladas*, así como también para celebraciones colectivas como son las Fiestas Patronales o el Carnaval. En general, es en esos momentos cuando usan las respectivas *casas* que construyeron. Allí suelen dormir y dejar sus pertenencias, bolsos y mercadería que siempre traen al pueblo. Sin embargo, en otras ocasiones, cuando los hijos de Amalia van al pueblo, no sólo ocupan *sus casas* sino que también ocupan su tiempo en las *casas* que poseen en la casa familiar. Es allí donde preparan los alimentos, comparten comidas, realizan arreglos y usan aquellas pertenencias que aun conservan allí. Federico, el único hijo de Amalia que vive en Coranzulí, está actualmente construyendo otra *casa* para sí dentro del terreno de la casa familiar, por lo que, mientras que reside con su familia en su propia casa en un lote al sur del pueblo, pasa bastante tiempo allí. Aunque Amalia sea la persona que pase más tiempo en la casa, ella no utiliza dichos recintos, de hecho ni siquiera posee la llave para abrirlos. Lo mismo sucede con la casa que pertenece a sus suegros, ya difuntos. Esta es la casa de los abuelos y permanece cerrada con sus pertenencias. La *casa* de Amalia, donde están sus cosas, donde descansa, donde almuerza y donde toma el té, es finalmente, la que construyó junto con su difunto marido en el extremo del terreno que linda con la Av. San Martín.

En la *casa* de Amalia, observamos la sucesión generacional de la *familia* asociada, de manera directa, a la sucesión constructiva de los recintos en un mismo terreno. De hecho, el ser una de las *casas* más antiguas del pueblo, la ausencia de límites predefinidos para el terreno permitió que sea el propio lote el que terminó de definirse a partir de la construcción de nuevas *casas* (ver Capítulo 4, Parte I). Es interesante notar la reproducción que la casa de la *familia* de Amalia en el pueblo realiza sobre las lógicas de sostenimiento familiar de un *domicilio* en el campo y que se da de dos modos diferentes:

(1) Además de ir adicionando, sucesivamente, las *casas* de miembros de generaciones posteriores (las *casas* para los hijos), la *casa* de Amalia sostiene, en su conformación, las *casas* de las generaciones precedentes (*los abuelos*, sus suegros).

Como ha notado Tomasi (2011) y como también hemos podido relevar en Coranzulí, es frecuente que los *domicilios* en el campo estén compuestos de *casas mochas*. Estas *casas* son sin techo y pertenecen a *los abuelos*. Cuando estos fallecen, estas *casas* no son reutilizadas y quedan allí, formando parte del *domicilio* en tanto *los abuelos* continúan estando presentes en la conformación familiar. Sin embargo, los elementos que conforman el techo sí suelen ser reutilizados para nuevas construcciones, motivo por el cual estas *casas* se constituyen como *casas mochas*. De acuerdo con Estermann, “la vida en los Andes no es un concepto que se limite

a lo biológico o incluso a lo humano. Paradójicamente, también los muertos ‘viven’. La vida y la muerte no son oposiciones, sino complementos polares de una sola realidad que abarca todo y que se regenera en ciclos, para encontrar de este modo su equilibrio” (2010:5). Es posible decir, entonces, que aun después de la muerte, los padres siguen siendo parte activa del equilibrio, en este caso familiar.

(2) La incorporación de las *casas* construidas en otros lotes por sus hijos, a la lógica de conformación del espacio doméstico familiar. Si bien esto se diferencia de la lógica de sucesión constructiva de un *domicilio* en la que las *casas* de las diferentes generaciones comparten un mismo espacio, en este caso pudimos observar relaciones de familiaridad entre *casas* localizadas en lotes distantes, articuladas a partir de las prácticas cotidianas que implican movimientos dentro del pueblo. En este sentido, es muy frecuente que cuando los hijos están en el pueblo, las actividades diarias que ellos realizan se den de manera alternada en las diferentes *casas* de la *familia*: el almuerzo en una, el té en otra, el dormir en otra, reuniendo en cada caso a diferentes miembros de la familia extendida. Los movimientos, de ‘*casa en casa*’ por lo tanto suponen, en general, el traslado de elementos de cocina, vajilla, ropa u otros objetos de uso doméstico por las calles del pueblo, para lo que a veces las personas acuden a la utilización de carretillas de madera para su traslado.



Figura 5.1. Residencias de la *familia* de Amalia (caso 5.1) con sus articulaciones y conformaciones espaciales (Fuente: elaboración y fotografías propias).

La casa de Nicanor y el departamento de Nancy¹

Nicanor posee su casa y su hacienda en Incahuasi y es allí donde residió de modo casi permanente desde que se jubiló de la minería. Allí vivieron Nancy y César, su hijo menor, hasta que se casaron y se comenzaron a hacer su casa en el pueblo, en el lote que les dio la Comisión Municipal. Nicanor posee también su propia casa en el pueblo, en la que reside varios días a la semana mientras que atiende su ferretería, realiza trabajos de carpintería por encargo y asiste a las reuniones de la Iglesia Evangélica. Sin embargo, cuando está en el pueblo, pasa parte de sus días en la casa de Nancy y César. Es allí donde almuerza cada día y también donde guarda su vehículo, con el que realiza viajes a distintas ciudades esporádicamente. Nicanor ingresa a lo de Nancy y César por el portón lateral que permite el acceso directo al patio y no utiliza, como el resto de las visitas el acceso que el departamento tiene sobre la ochava. En una de las ocasiones en las que me encontré en la casa de Nancy y César y Nicanor no estaba, pregunté por él. César me respondió rápidamente, él no está aquí, él está en su pieza, haciendo referencia a su casa en el pueblo, localizada a unas cuadradas de lo del matrimonio. La relación que existe entre la casa de Nancy y César y la de Nicanor, no es igual a la que se da con respecto a las casas de sus otros hijos. El mayor de ellos construyó su casa en el lote contiguo al de Nicanor. Ambas casas comparten el patio que es utilizado, en general, por el propio Nicanor para realizar trabajos de carpintería.

Sus otras dos hijas, las dos mujeres, también hicieron sus propias casas en el pueblo, en dos lotes situados en el sector sur. La mayor de ellas fue la única que también posee su propia casa y hacienda en Incahuasi y también otra casa en el pueblo donde reside durante la semana en tanto trabaja en el área de mantenimiento de la escuela. Los fines de semana, acude al campo a ver la hacienda y a su padre. La más joven de sus hijas, también trabaja en el pueblo, es empleada de la Comisión Municipal. Ella hizo su casa a unos metros del edificio de la Comisión, sobre la avenida San Martín. En los últimos años, se mudó a una nueva casa que construyó en un nuevo lote en La Banda. Aunque este fue solicitado a nombre de uno de sus hijos, es ella quien reside allí. Luego de la mudanza, parte de su casa fue alquilada a la Comisión Municipal para la localización de la biblioteca local. Sin embargo, otras casas que conforman su casa continúan estando ocupadas con sus cosas y es allí donde acude diariamente a lavar ropa y buscar mercaderías. Quién atiende la biblioteca es su cuñada Nancy, por lo que suelen pasar buena parte del día compartiendo las tareas.

¹ Este caso es el 5.2 del Anexo II. El relato que se presenta a continuación es una elaboración realizada a partir de las notas tomadas a lo largo de diferentes entrevistas y charlas informales que tuvimos con Nancy, César y Nicanor en: febrero de 2014, abril de 2014 agosto de 2014 y febrero de 2016.



Figura 5.2. Residencias de la familia de Nicanor (caso 5.2.) con sus articulaciones y conformaciones espaciales (Fuente: elaboración y fotografías propias).

A diferencia de lo observado en el caso de Amalia, Nicanor no construyó *casas* para ninguno de sus cuatro hijos en su lote en el pueblo. Tampoco lo hizo en el campo. Los cuatro hijos de Nicanor poseen casas en el pueblo, en lotes que fueron solicitados a la Comisión Municipal, localizados en el sector sur. Sólo el mayor de ellos construyó su *casa* en un lote lindero al de su padre, por lo que han dejado de lado la medianera que los separaba y comparten el patio. Por su parte, la mayor de sus hijas mujeres, fue la única que construyó una *casa* propia en el campo, aunque solamente acude allí los fines de semana, en el receso de su trabajo en la escuela.

Desde el cotidiano, estas *casas* no se encuentran escindidas. Nicanor transita su vida entre la *casa* de su nuera y su propia *casa*, y la relación que se establece entre ambos espacios, aun cuando sean distantes entre sí, es de tal familiaridad que su hijo se refiere a la *casa* de su padre, localizada a más de dos cuerdas de la suya, como *su pieza*. Por su parte, su hija menor, decidió mudarse a una nueva *casa* en La Banda, construida en el lote de uno de sus propios hijos, que está actualmente estudiando en la ciudad. Su primera *casa* en el pueblo, está alquilada, aunque acude allí diariamente a realizar diversas tareas.

Es decir que, tanto en la relación entre Nicanor y la casa de César y Nancy, así como en la de la hija menor de Nicanor y sus propios hijos, se trata de dos *casas*, de dos generaciones sucesivas, que se articulan a través de los movimientos diarios para conformar el espacio doméstico donde transitan sus vidas. Observaremos un proceso similar en el siguiente caso.

La vivienda y la casa de Mariana¹

En uno de mis viajes a Coranzulí es que conocí a Mariana, más precisamente en la terminal de Abra Pampa. Entre la fila de bolsos y paquetes que suele armarse en el andén de donde sale el colectivo para Coranzulí, conversamos un rato. Mariana tenía que quedarse en la ciudad por unos días más, porque el cajero automático no estaba funcionando y necesitaba cobrar el dinero de su *asignación familiar*². Ella es una mujer de unos 38 años casada con Ángel, con quien tienen dos hijos, una niña de 15 años, y un muchachito de unos 11. Tanto ella como Ángel forman parte de la Comisión de Servicio de la Iglesia Católica y también de la comparsa local de carnaval, celebración de la que participan de manera activa, tanto en el campo como en el pueblo. Desde que conocí a Mariana, sabía que ella vivía, junto con su familia, en las viviendas, no en las de “La Banda”, sino en el primer plan que se hizo en el pueblo, en el extremo sur.

¹ Este es el Caso 5.3 en el Anexo II. El relato que se presenta a continuación es una elaboración realizada a partir de las notas tomadas a lo largo de diferentes entrevistas y charlas informales que tuvimos con Mariana en: mayo de 2013 y febrero de 2014.

² Se refiere a la Asignación Universal por Hijo (Decreto 1602/09, Poder Ejecutivo Nacional, 2009).

La primera vez que fui en busca de Mariana en el pueblo, nos encontramos con una situación diferente a las que solían presentarse ante otras casas en el pueblo. Para golpear la puerta, fue necesario avanzar algunos metros hacia el interior del terreno dado que ésta no se encuentra sobre la calle, sino que está retirada de la línea municipal. No había una tapia que delimite el terreno, ni un recinto ubicado sobre la línea municipal con una puerta visible, para la atención de las visitas o la actividad comercial. Desde la apertura de la puerta, era posible entrever el estar-comedor de la vivienda, que en la práctica se constituía como un lugar mayormente vacío. Se veían solamente una mesa sin sillas, apoyada contra una de las paredes, algunas cajas en el suelo y la cocina, integrada con ese espacio, sin muebles y con una enorme cantidad de ollas, sartenes, palanganas, baldes, trapos, a la vista desde la puerta.

Sin embargo, las veces que fui en busca de Mariana a la vivienda, ella no estaba allí y fueron sus hijos quienes me indicaron que debíamos acudir a la casa de enfrente. Se trataba de dos casas de adobe a la vista, la primera dispuesta sobre la línea municipal, con una puerta al frente y dos ventanas, todas en madera. Sin embargo, Mariana suele utilizar el pasillo lateral que conduce directamente al patio, para atender a quienes tocan su puerta. Una vez allí en el patio, podían verse también, la soga para colgar las prendas, algunos perros y un corral de piedra, entonces vacío, y una puerta de acceso a la primera casa. La otra, perpendicular a la primera, armando el patio que estaba cerrado completamente en su perímetro por una tapia de adobe hasta el fondo, donde se encontraba también una letrina. Durante nuestras charlas en el patio, entre fuentones y pilas de ropa para lavar, Mariana nos ha contado que, esa es la casa de su mamá, que actualmente reside la mayor parte del tiempo en Abra Pampa, por lo que es en esta casa donde Mariana realiza gran parte de sus tareas diarias. De hecho, nos comentó que es allí donde tiene gran parte de sus muebles: mesas, sillas y roperos con la ropa de la familia, que no caben en las habitaciones de la vivienda. Según ella misma aclaró, lo que ocurre es que las habitaciones de la vivienda son demasiado pequeñas para albergar los roperos y las camas que ellos tienen.

Mariana había accedido a la vivienda producida por el estado, y ante la dificultad de ampliarla en el mismo lote, decidió transitar su vida cotidiana entre las dos residencias: la vivienda y la casa de su madre, aun cuando esta última se encuentre localizada al otro lado de la calle. Es en el movimiento cotidiano entre ambos edificios que se define el espacio doméstico de la familia de Mariana, de un modo similar al que ocurría con la hija menor de Nicanor y entre su primera casa y la casa en La Banda. Sin embargo, en el caso de Mariana, la diferencia en las prácticas que tienen lugar entre una y otra residencia, a partir de las diferentes características que poseen sus espacios, constituyen domesticidades diferenciadas: mientras que la vivienda funciona como aquel lugar en el que duerme la familia nuclear y juegan los niños en la cual el espacio interior es el lugar de mayor uso, aun cuando parte de sus espacios estén, mayormente, vacíos. La segunda, la casa, posee al patio como centro organizador de las actividades diarias, tales como el lavado de ropa o la preparación y el consumo de alimentos. Es desde allí que se accede a los dos recintos que conforman la casa, cuyas puertas se mantienen abiertas al patio.



Figura 5.3. Residencias de Mariana (caso 5.3.) con sus articulaciones y conformaciones espaciales
(Fuente: elaboración y fotografías propias).

Las casas de Norma¹

Norma es una mujer de unos 30 y pocos años, que vive en una *casa* situada en una de las manzanas céntricas del pueblo junto con su marido, Pablo, que trabaja en la Sala Sanitaria local. Una tarde he mantenido una charla con ella, en la puerta de su casa. Pablo estaba realizando algunas tareas en el interior del lote, mientras ella se encargaba de entrar y salir hacia la calle, cargando la carretilla con un montón de escombros que dejaría allí, *para que se lo lleve la muni*. Charlamos acerca de la obra. Según me comentó, estaban construyendo un departamento en el lote donde ya tenían algunas casas y realizando el piso de cemento en el patio. Las *casas* habían formado parte de la *casa* de su suegro, que se encontraba en otro sector del lote. Fue él quien, llegado un momento de su vida en el que sus hijos mayores partieron hacia otros centros urbanos, decidió dividir su *casa* en dos partes, y otorgar como *regalo*, una de las mitades a uno de sus hijos, el marido de Norma. En la misma conversación me enteré de que aquella no era la única obra que estaban realizando, ya que, según me explicó la propia Norma, iban a empezar cuanto antes a construir más casas en el lote que les dieron en “La Banda”. Visiblemente sorprendida por el motivo de tanta construcción, para una *familia* en principio, pequeña, le consulté por el destino de la nueva obra. Norma tampoco lo tenía en claro. Me dijo: No sé, tal vez para los chicos, en algún momento...aunque no creo que se queden acá.

La *casa* de Norma posee una historia un tanto diferente a la de los casos precedentes. Lo de Norma no ha sido producto de la partida de sus hijos para construir una nueva *casa*, ni tampoco es el germen para la construcción de nuevas *casas* en lotes distantes, sino que, físicamente, es producto de una escisión².

Lo que era una *casa*, son ahora dos *casas* diferentes que pertenecen a dos generaciones sucesivas de una *familia*, y que, aun cuando compartan el mismo lote, poseen espacialidades diferenciadas. En este contexto, un nuevo acceso por la calle formó parte de las reformas que Pablo y Norma hicieron sobre la estructura existente. La construcción de una nueva cocina y baño, hacia el fondo de su parte del terreno, funcionó como estructura divisoria del patio en dos, tal como vimos en lo de Amalia entre las etapas 1 y 2.

¹ Este es el Caso 5.4 en el Anexo II. El relato que se presenta a continuación es una elaboración realizada a partir de las notas tomadas a lo largo de diferentes entrevistas y charlas informales que tuvimos con Norma en: febrero de 2014 y abril de 2014.

² Entre los años 2011 y 2013, fueron registrados en la Comisión Municipal de Coranzulí, ocho pedidos de cambio de titularidad de lote en el radio urbano. Todos son cesiones de padres a hijos, y muchos de éstos son realizados con los padres vivos. Una cuestión que se observa de modo repetido en las solicitudes realizadas desde las *familias*, es que aparece la ancianidad de los padres o en algunos casos enfermedades que impiden el ‘hacerse cargo’ de las *casas* y el lote. Algunos de estos pedidos explicitan que, aun cuando el cambio de titularidad se realice frecuentemente a favor de uno de los hijos, puede haber dentro del lote *casas* que explícitamente se ceden a otros (en tanto la cantidad de *casas* por lote aparece consignada de ese modo), así como también los respectivos inventarios de bienes con sus correspondientes beneficiarios. Esto implica pensar en una preocupación que se encuentra frecuentemente en las personas más ancianas en el contexto andino y que tiene que ver con el mantenimiento de un equilibrio, que se extiende a la muerte. En el caso de las *casas*, como vimos en la de Amalia, este equilibrio se sostiene a través de la presencia de las *casas* de los *abuelos* aún cerradas o *mochas* como parte de la composición de un *domicilio* (Fuente: Documentos de la Comisión Municipal de Coranzulí).

Este proceso de escisión del lote y de las *casas* existentes en él encuentra una lógica similar a la del proceso de fisión de los *pastoreos*, sus *casas* y su *hacienda*. La creación de un nuevo *pastoreo* implica, por lo tanto, la construcción de un nuevo *domicilio* a partir de la conformación de un nuevo patio y de la construcción de una nueva cocina, corrales para la *hacienda*, una *ramada*, y de la incorporación de los distintos edificios que lo componen. En el caso de la *casa* en el pueblo de Norma, parte de las *casas* ya se encontraban en el lote y fueron ellos quienes debieron ir agregando el resto de las construcciones, a las que decidieron adicionar el *departamento*.

A su vez, como la herencia no es restrictiva para el pedido de un nuevo lote en el pueblo, Norma solicitó igualmente un terreno en “La Banda” para una nueva construcción para su *familia*, a pesar de ya tener una *casa* y estar trabajando en su ampliación de ella. Aunque sus hijos son pequeños aún y, como ella misma lo mencionó, no sabe si continuarán viviendo en Coranzulí, ha decidido iniciar la construcción de una nueva *casa*: *como ahora estamos mejor económicamente, podemos construir*, dijo Norma, haciendo alusión al reciente trabajo de su marido en la Sala Sanitaria.

A continuación articularemos estos cuatro relatos a partir del análisis del modo en el que, a través de las prácticas cotidianas de movilidad, las diferentes *casas* de las *familias* en el pueblo se articulan en la construcción de un único espacio doméstico.



Figura 5.4. Residencias de Norma (caso 5.4.) con sus articulaciones y conformaciones espaciales
(Fuente: elaboración y fotografías propias).

Multiplicación de casas

La información estadística y la descripción etnográfica, constituyen dos para explorar el problema de la multiplicación de casas en el pueblo de Coranzulí, ante el contexto de su descenso poblacional. Sin embargo, mientras que el primer tipo de registro nos conduciría a pensar en una extrema fragmentación de las familias y por lo tanto de las unidades domésticas -en tanto las relaciones entre población y vivienda nos enfrentan al problema de la cohabitación-, el segundo ro nos permite pensar, muy por el contrario, en la persistencia de las relaciones familiares a partir de los movimientos que realizan las personas entre casas en el pueblo.

Así, el trabajo etnográfico en Coranzulí nos condujo a complejizar la mirada sobre esta aparente ‘multiplicación de casas’, aproximándonos a sus sentidos e implicancias a través de la movilidad. Es así como planteamos que las *casas* se han multiplicado y que cada nueva *casa* incorporada al espacio doméstico de una *familia*, constituye un nuevo lugar en las trayectorias personales y familiares, ya sea que esta se encuentre en el mismo lote (como en el caso de Amalia o Norma) o bien distintos (como sucede en los de Nicanor o Mariana). Cada una de estas nuevas *casas* posee una localización singular y una relación de pertenencia con una cierta generación de la *familia*, un matrimonio o un adulto soltero, a través de la cual se define su rol en la construcción de un único espacio doméstico multi-localizado.

Mediante las movilidades, estas mismas localizaciones son tergiversadas todo el tiempo, y efectivamente, distintos miembros de una *familia* se mueven realizar parte de sus actividades cotidianas en una *casa* mientras que duermen en otra, así como también contribuyen económicamente al sostenimiento de más de una residencia. Podemos retomar, en este mismo sentido, el trabajo de Allen en Colquepata, Perú:

“Los ayllus comunitarios están perdiendo su cohesión interna y los comuneros son atraídos con mayor intensidad a participar de la vida económica y ritual de la capital del distrito. Encuentran que es ventajoso activar relaciones de parentesco o a través de matrimonio, para hacerse de un lugar en el pueblo. Por ejemplo, Mateo construyó su segunda casa ahí para ‘almacenar productos que irán al mercado y para alojar a sus hijos’. Sus hijos irán al colegio en Colquepata y necesitarán un lugar donde dormir. Margarita, que vive en Chocopia, también tiene una casa en Colquepata” (2008:289).

Las motivaciones y funciones que una *familia* le da a una casa en el pueblo o respectivamente a cada una de las que posea, en línea con el fragmento aquí reproducido, forman parte de una

construcción de sentidos múltiple y dinámica que las más de las veces escapa a los ojos del estado, tal como pudimos observar a partir del relato del IVUJ sobre las “irregularidades” en el uso de las viviendas.

Todo lo anterior nos lleva a insistir en que el espacio doméstico en la Puna debe ser considerado más allá de la *casa*. La *casa* de una *familia* en el pueblo se define en el conjunto de las *casas* de las familias nucleares que se construyen en lotes distantes y que, en su individualidad, pueden ser entendidas, como efectos de un nuevo nivel de agregación de la unidad doméstica, vinculada a las actividades laborales que se llevan a cabo en el pueblo. Sin embargo, existen distintas prácticas de movilidad a través de las cuales estas *casas* se articulan en la vida cotidiana de las personas dando cuenta de la conformación de un único espacio doméstico en el que se reconstituye la preeminencia de la familia extendida. De este modo, es posible afirmar, en línea con las propuestas de Arnold (1998), Göbel (2002) y Tomasi (2011), que la *casa* da cuenta de la conformación de una *familia*. En definitiva, las casas de las familias nucleares en el pueblo (sean, de hecho, *casas*, *departamentos* o *viviendas*), pueden entenderse desde su individualidad, pero también como partes de una totalidad mayor, compuesta por el conjunto de *casas* que conforman el *domicilio* familiar que, a la luz de los casos presentados, se presenta desdoblado entre el campo y el pueblo.



Figura 5.5. Localización y articulación de residencias de los cuatro casos analizados (Fuente: elaboración propia).

Si en el campo, el *domicilio* de las *familias* se conforma a partir de la articulación de diferentes *casas* y a su vez ese *domicilio* conforma, junto con los *puestos* de pastoreo, una red de residencias que se recorren a lo largo del año, las casas de las *familias* en el pueblo tampoco pueden definirse a partir de un único edificio, a la vez que campo y pueblo son, en definitiva, partes de una espacialidad doméstica multisituada.

Así, podemos volver sobre las estadísticas que relacionan la cantidad de personas en el pueblo y la cantidad de casas presentes en él y ensayar otras respuestas posibles a la planteada al comienzo de esta Parte. Afirmamos que las relaciones que desde lo cotidiano se dan entre las *casas* permiten comprender que en cada *casa* en el pueblo de Coranzulí no residen menos de dos personas (tal como nos daba el promedio de los datos censales) y que, efectivamente, las personas y las *familias* poseen más de una *casa* para transitar sus vidas.

Familia y unidad doméstica

Luego de estas consideraciones, creemos que podemos retomar la idea planteada en los Capítulos 1 y 3, en relación con las miradas que gran parte de la bibliografía andina ha construido sobre la importancia de la unidad doméstica como categoría dinámica capaz de dar cuenta de la organización social, productiva y espacial entre los pastores andinos. La relevancia de esta categoría en este capítulo se debe, principalmente, al papel central que los lazos de parentesco, las lógicas de asentamiento y los esquemas económico-productivos que, históricamente, han tenido un papel central en la definición de las movilidades pastoriles, tienen, también, en la definición de las movilidades en el pueblo.

Así, si consideramos la relevancia que el pueblo adquirió, como lugar de residencia para las *familias* a partir de las lógicas estatales asociadas a la escolaridad de los niños y el empleo asalariado, debemos considerar que allí se dio una reestructuración de las estrategias económicas de las *familias*, así como también de sus lógicas de co-residencia. Desde esta perspectiva, es necesaria una revisión de las lógicas de conformación, crecimiento y fisión de la unidad doméstica observadas para las familias dedicadas al pastoreo en el campo (Khazanov, 1994) a la luz de (1) otras actividades económico-productivas y (2) otros esquemas de co-residencia en el pueblo. Observaremos ambas cuestiones a continuación.

La organización económico-productiva

Los empleos en la minería o en la administración pública, así como los *constructores* y/o, también, aquellos otros trabajos por cuenta propia como el comercio, son partes de las estrategias elegidas por las *familias* que viven mayormente en el pueblo, para las cuales la monetarización de la economía se constituye como uno de los ejes centrales. Esto condujo a un necesario cambio del modo de sostenimiento de las *familias*¹, que se evidencia en todos los casos aquí analizados: los hijos de Amalia a través de los empleos urbanos y en la Comisión Municipal; Nancy, César con el comercio y el trabajo en la minería, y Nicanor con la ferretería; Mariana y el cobro de la *asignación familiar* y finalmente Norma, con el trabajo de su marido en la sala sanitaria. En todos los casos, la diversificación de estas estrategias es coincidente con la existencia de, al menos, una residencia en el pueblo para dicha *familia* que en tres de los cuatro casos incluye la articulación entre *departamento* y *casas*, y en el cuarto, el de Mariana, entre una *vivienda* y una *casa*. Sin embargo, estas actividades coexisten con otras estrategias de sostenimiento social y productivo, vinculadas al mantenimiento de la *hacienda* y del *domicilio* en el campo. Podemos volver sobre el ejemplo de la familia de Nicanor para dar cuenta de este tipo de lógicas.

Nicanor tiene a su cargo su *hacienda*, que incluye también a los animales de sus hijos². César recibió, por *regalo* de Nicanor, *unas cuantitas llamas que pastorean como parte de la tropa* de su padre. De hecho, aun cuando Ernesta, sea la única de sus hijas que construyó su propia *casa* en el campo, y la única que posee, a su vez, una *número de animales considerable*, el pastoreo de éstos se encuentra a cargo de su padre, con quien *señalan conjuntamente a los animales, y con cuya tropa comparten pasturas*. La última *señalada* a la que hemos asistido en su *casa*, fue realizada en presencia de toda la *familia*³, e incluso los hijos y nietos que ya no viven en el pueblo vinieron especialmente de Abra Pampa y San Salvador de Jujuy para participar del evento. *Luego del asado que dio por finalizada la tarea de marcar y florear las llamas*, al llegar al pueblo, fue Nancy, quien se encargó de vender ‘puerta

¹ Si bien no es objeto de esta tesis profundizar en las particularidades del sistema económico en la Puna, sí es necesario plantear, en el contexto de discusión aquí presentado, que muchas veces la economía monetarizada es la única que es tenida en cuenta a la hora de la realización de diagnósticos de políticas públicas, así como también en distintas mediciones estadísticas. Esta cuestión implica pensar en, al menos, la omisión de gran parte de las estrategias de subsistencia y de composición del capital que no sólo mantienen sino que también persiguen reproducir, las poblaciones locales. La tenencia de ganado, tierras y de hecho las propias *casas*, no son aspectos considerados a la hora de definir el status económico de una familia, eje de las políticas públicas, entre otras, de vivienda.

² El manejo de una única *hacienda*, aun cuando tenga diferentes dueños, a cargo de un solo miembro de la familia es una de las estrategias de *pastoreo* más frecuentes en la actualidad, según lo planteado por Tomasi (2011) para el caso de Susques. En este sentido, y tal como describiré para la familia Pérez, el resto de los miembros debe cooperar de algún modo. Esta organización, como plantearé más adelante, sugiere el sostenimiento de una única unidad doméstica aun cuando la propiedad de los animales responda a distintas familias nucleares.

³ Dado que la familia de Nicanor es de religión cristiana evangélica, la *señalada* se realiza, principalmente, motivada por la necesidad de marcar la *hacienda*, dejando de lado parte de la ritualidad que esta posee en otros casos, como vimos en lo de Liliana.

a puerta' parte de la carne obtenida del carneo de las llamas, a los comercios locales, cuya recaudación fue luego repartida entre los hijos de Nicanor.

A la luz de esta situación podemos pensar en que existen, al menos dos, niveles de agregación social que pueden ser considerados como unidades domésticas desde el pueblo:

(1) Consideramos que cada una de las *familias*, como familias nucleares, que han conformado los hijos de Nicanor constituye una unidad doméstica independiente ya que posee una estrategia de sostenimiento económico propio y comparte la residencia, aun cuando, por ejemplo en el caso de Nancy, *los chicos* tengan su propia *casa* en el lote, e incluso cuando una de las hijas de Nicanor haya construido su propia *casa* en el campo -aunque no se ha dividido el *pastoreo* y la *hacienda* sigue estando a cargo de su padre-.

(2) Existen, también, otras estrategias económicas, basadas en el sostenimiento de la *hacienda*, que se construyen y mantienen de modo conjunto por la familia extendida. A partir del caso de Nicanor, pudimos ver que los animales pastan y se *señalan* juntos, del mismo modo que su producción es repartida entre él y las *familias* de sus hijos. Este tipo de prácticas permitiría, entonces, volver a pensar en la unidad doméstica desde una perspectiva afín a la trabajada por la bibliografía andina, estrechamente asociada a la producción conjunta de una *familia* en el campo, dedicada al pastoreo.

El cambio general en la economía tienta a posicionar el nivel de unidad doméstica asociado con la familia nuclear en primera instancia en tanto es el acceso a la economía monetarizada que se da en y desde el pueblo. Esto se debe a que el valor económico que tiene (incluso en términos de mercado) la posesión de una cierta cantidad de llamas o de una extensa tierra de pasturas con sus *casas*, escapan a los parámetros definidos y categorizados por el estado. Sin embargo, como vimos, el control de la tierra, las pasturas, y las *casas* y *estancias* en el campo, así como también el poseer una *hacienda*, son factores que no pueden ser de ningún modo despreciados a la hora de caracterizar la economía puneña y coranzuleña en particular. Inclusive, es en la articulación entre el campo y el pueblo y, por lo tanto, de ambas estrategias de sostenimiento, que podemos notar como estas diferentes economías se entrelazan, tal como sucedió con la venta de la carne obtenida del ritual de marcación del ganado por Nancy en los almacenes del pueblo.

Debemos, entonces, pensar en la ruptura en torno a las dicotomías construidas entre el campo y el pueblo, los pastores y el estado. Desde los estudios andinos, los ciclos de las unidades

domésticas pastoriles permitían pensar en una conformación a la luz de la sucesión generacional de las *familias* y la transmisión de los derechos sobre pasturas. Por su parte, desde el pueblo podríamos pensar, en principio, a la unidad doméstica como construcción asociada a la familia nuclear contemplada en las instituciones del estado y cuyo sostenimiento se da a través de los mercados laborales propiciados por éste último. Sin embargo, como es posible ver a la luz de esta tesis, ambos niveles de agregación familiar están actuando como unidades domésticas de un modo alternativo y simultáneo, a partir de las relaciones entre las personas y sus prácticas de movilidad, de un modo simultáneo.

La co-residencia

Los casos analizados anteriormente también resultan significativos para abordar la cuestión de la co-residencia. Consideramos que no basta con caracterizar los espacios, los lugares, las arquitecturas de una única *casa* en el pueblo para dar cuenta de las características de la vida doméstica de una *familia* y sus movilidades. Del mismo modo, no alcanza con describir a las personas y los lazos que cohabitan en una misma estructura arquitectónica para dar cuenta de la composición de una *familia* en Coranzulí. Estas aseveraciones se fundamentan en dos razones que surgen de los relatos etnográficos reproducidos:

(1) Hay *casas* que dan cuenta de personas que no están y que son activos componentes de la *casa* de una *familia*, como sucede con la *casa de los abuelos* o las de los hijos en lo de Amalia y con las *casas mochas*¹.

(2) Hay *casas* que no comparten entre sí paredes, o incluso no están en el mismo terreno, como las de Mariana o las futuras *casas* de Norma, pero que sin embargo construyen entre sí una red de lugares se construye a través de la movilidad y que constituye el espacio doméstico que habita su *familia*. El caso de Mariana, nos conduce a comprender el modo en el que, aun cuando su madre ya no viva en el pueblo de modo estable, su *casa* forma parte de la cotidianidad de su hija, quien reparte sus tareas y objetos domésticos entre esta *casa* y su *vivienda*. No se trata de distintas generaciones de una familia extendida que comparten espacios

¹ Una cuestión interesante en torno a esto para pensar en las tensiones que se dan en este sentido con las casas en el pueblo, es que el cambio en el material utilizado para los techados conduce a que en el pueblo se registren escasísimas *casas mochas* (sólo 6 sobre un total de 193 casas relevadas). Sin embargo, como vemos en el caso de Amalia, las casas siguen estando presentes, cerradas. Incluso, es interesante observar que lo propio ocurre con las casas de los abuelos que están construidas en lotes independientes en el pueblo. Estas tampoco son ‘reutilizadas’ motivo por el cual podemos pensar que se trata, en efecto, de casas ‘abandonadas’, tal como lo han registrado algunos relatos de viajeros ya observados. Sin embargo, por el contrario, es necesario pensar a la luz de lo que estamos proponiendo en este Capítulo, que estas casas siguen siendo partícipes de la conformación de un espacio doméstico disperso y multisituado en el pueblo.

y prácticas sino que es de hecho una misma familia nuclear la que reparte su vida en más de una *casa*. Aunque éstas no estén articuladas mediante un patio y en cambio se ubiquen en lotes distantes en el pueblo, funcionan al mismo tiempo como *casas*.

Retomando los trabajos de Göbel (2002) y Tomasi (2011) acerca de las múltiples residencias de las familias de pastores en el campo, podemos pensar en la idea de un espacio doméstico multisituado también en el contexto urbano, que se relaciona con una mayor desagregación económica de la unidad doméstica y que se vuelve a ensamblar a partir de las prácticas de movilidad cotidianas. En este sentido, la familia nuclear y la familia extendida son, en definitiva, unidades que no se pueden definir de un modo antagónico, ya que ambas estructuras se arman y se desarman a través de las estrategias de co-residencia de las personas en Coranzulí.

En este contexto, podemos retomar lo propuesto por Carsten y Hugh-Jones, en diálogo con las ideas de Lévi-Strauss, sobre la casa como entidad procesual y siempre relacional. Así, los autores plantean que “la fuente del poder simbólico que reside en la casa no reside en la casa como entidad aislada, pero sí en las múltiples conexiones que existen entre la casa y las personas que ésta contiene” (1995:44 -traducción propia-). Estas ‘múltiples *casas*’ en el pueblo, pueden ser *casas* o *departamentos*, e incluso *viviendas*, sin que resulten excluyentes entre sí. En el mismo sentido, una *casa*, un *departamento* e inclusive una *vivienda*, puede asociarse a una familia nuclear, así como también a una familia extendida, sin que esto implique necesariamente una oposición. Desde esta perspectiva, es posible retomar la idea de que las genealogías familiares, las prácticas domésticas y las *casas*, constituyen, en términos de Ingold (2000) la malla en la cual viven, operan y, fundamentalmente, se mueven las personas. Así, si bien existe una tendencia a pensar en la familia nuclear como unidad que habita “bajo un mismo techo”, podemos plantear, también, a la luz de las dinámicas expuestas, que aun cuando ese techo no sea continuo puede pensarse en una dinámica de co-residencia que articula diferentes *casas*, situadas en diferentes lugares en el pueblo.

Analizaremos a continuación la articulación de las diferentes *casas* en el contexto del pueblo como espacio de lo colectivo. Para ello, las celebraciones nos ofrecen un contexto privilegiado en el que *casas*, espacios públicos, familias y lazos comunitarios se articulan en un mismo espacio-tiempo.

Lo ritual: las celebraciones colectivas

Los estudios andinos han prestado particular atención a las fiestas en los pueblos. Estos trabajos han estado orientados a dar cuenta de las actividades rituales-productivas como la limpieza de canales y acequias (Merlino y Rabey, 1978; Gavilán Vega y Carrasco, 2009), a las ya citadas prácticas constructivas -particularmente asociadas a los techados de las iglesias y la inauguración de las casas (Mostny, 1954; Urton, 1988; Arnold, 1998; Sendón, 2004; Bugallo, 2009)- y a la celebración de los Carnavales y las Fiestas Patronales (González, 1995; Costa y Karasik, 1996; Cánepa, 1998; Diez Hurtado, 2000; Abercrombie, 2006 [1998]; Sessa, 2008; Díaz Araya, 2011, 2012; Tomasi, 2011; Gose, 2004; entre otros). La variedad de contextos y enfoques que presentan estos análisis es sumamente vasta.

Lo que nos interesa destacar aquí es la relevancia que estas fiestas, en conjunto con las que se dan en el campo, poseen en la conformación de los calendarios rituales de las distintas comunidades. Como propusieron Gavilán Vega y Carrasco, “las fiestas marcan el tránsito de una temporada a otra a través del culto a sus deidades y antepasados y se orientan a celebrar la fertilidad como deseo de bienestar y abundancia, a la muerte-vida en un permanente ciclo del devenir” (2009:104), por lo que su comprensión se enmarca en el contexto del espacio-tiempo que estas construyen, colectivamente. Las fiestas no pueden ser, entonces, consideradas como eventos puntuales aislados. Se trata, más bien, de prácticas rituales que posibilitan “la actualización continua de una memoria material, performativa y colectiva” (Rivet, 2013:15) a través de cuyos movimientos se definen las relaciones cotidianas entre las *familias*. Tal como observó Abercrombie a partir de las festividades en K’ulta, Bolivia, son “filas de actos seriados en movimiento que comienzan, subjetivamente, en un lugar y en un tiempo y acaban en otro: se los puede concebir a todos como tipos de itinerarios o derroteros de viaje” (2006 [1998]:401).

Realizar un análisis pormenorizado de los distintos aspectos que involucran la ritualidad andina excede a los alcances de esta tesis. Sin embargo, la perspectiva desde la cual las analizaremos aquí, partirá de considerar las celebraciones colectivas en el pueblo a partir del modo en el que estas se relacionan personas, arquitecturas y espacios.

Sin embargo, tal como venimos viendo a lo largo de esta tesis, el pueblo no es sólo el lugar de ‘lo andino’ sino que es también el lugar de la estatalidad y de las religiosidades que, en el marco de los proyectos ‘civilizatorios’ del estado, han atravesado el universo simbólico de las

comunidades andinas. En este sentido, aproximarnos al análisis de las festividades andinas en los pueblos implica dar cuenta del modo en el que allí se entreveran distintos sentidos sociales en los que intervienen lazos históricos, religiosos, comunitarios, políticos, económicos (Gose, 2004).

En particular, nos referiremos a continuación a dos instancias rituales que se dan anualmente en Coranzulí: la primera es la celebración del Carnaval. La segunda es la celebración de las Fiestas Patronales. Como planteó Díaz Araya, el culto a las imágenes, el Carnaval, las Fiestas Patronales, las procesiones, “fueron representaciones religiosas españolas rápidamente reconfiguradas por las poblaciones andinas” (2012:25). Asimismo, como hemos observado en el Capítulo 2, las Fiestas Patronales y los Carnavales, fueron celebraciones que, también, han sido resignificadas por la voluntad homogeneizadora del estado nacional (Segato, 2008) para las cuales los sentidos del calendario ritual andino debieron insertarse en el marco de las festividades religiosas y cívicas contempladas por la lógica estatal.

El Carnaval

Algunas aproximaciones a sus sentidos en el pueblo

El carnaval en los Andes debe ser comprendido en el espacio-tiempo asociado a la fertilidad de la tierra y a las cosechas. Es por ello que el carnaval no es una celebración puntual, sino que puede ser definido como un “período de celebraciones” que se extiende entre “el día de Navidad y el inicio de la Cuaresma cristiana” (Pérez Galán, 2010). El carnaval es “un tiempo extraordinario” que se constituye como una instancia de subversión de los órdenes establecidos¹, como uno de los momentos “más potentes en la relación entre las fuerzas humanas y no humanas que crean y recrean el mundo” (Costa y Karasik, 1996:43). Es por ello que en Los Andes, es en febrero-marzo, que se realizan parte de los rituales asociados a las cosechas y a la reproducción de los animales, como las *señaladas*.

En términos de festividades, hablar del carnaval en los Andes implica considerar un amplio conjunto de celebraciones que van desde el masivo Carnaval de Oruro hasta las fiestas que, con significativa notoriedad, se llevan a cabo en la Quebrada de Humahuaca (Costa y Karasik, 1996). Sin embargo, este “período de celebraciones” en los Andes es también construido a partir

¹ El Carnaval formó parte de las fiestas carnestolendas que fueron incorporadas en América durante el período colonial por parte de los españoles. Sin embargo, su práctica en el contexto andino, fue posteriormente perseguida por los extirpadores de idolatrías (Castro e Hidalgo, 2002).

de aquellas expresiones que se dan en el contexto de los pequeños pueblos, como lo es el de Coranzulí.

Algunos trabajos que se refirieron al carnaval en este sentido, han reconocido el rol histórico que para los pastores ha tenido el carnaval que se celebra en el campo (Tomasi, 2011; Göbel, 2002). Se realiza un recorrido a pie de varios días, en sentido antihorario. Los carnavaleros, que van *copleando*, se detienen en cada *casa* a tomar y bailar. Estas paradas son muy importantes para las *familias* a las que pertenecen los *domicilios* en donde se realizaban las paradas, ya que se trata de *invitaciones* que son un agasajo por parte de la *familia* a los *carnavaleros*. La comida y la bebida que se servirá en dicho momento suele conllevar a un trabajo de preparación de varias semanas. Luego de finalizado el recorrido, los distintos grupos que han *carnavaleado* se encuentran en el pueblo para una instancia común de la fiesta (Tomasi, 2011).

Este tipo de carnaval, prácticamente, ya no se practica en Coranzulí, aunque todos recuerdan que se trataba de un trayecto de tres días que recorría todos los *domicilios* en el campo, atravesando las tres *secciones*. A partir de nuestro trabajo de campo, hemos podido registrar que sólo algunas personas persisten su realización. De hecho, en la última edición de este carnaval, denominado como *carnaval grande*, fueron visitados sólo cuatro *domicilios* en el campo y seis fueron en el pueblo, realizándose la mayor parte de los recorridos en vehículo.

La festividad a la que aquí nos referiremos, cuyas movilidades son constitutivas del pueblo y sus colectivos sociales, es denominada como *carnaval chico* o *carnaval de comparsas*. El *carnaval chico* es una festividad que se realiza en Coranzulí desde el año 2007, aproximadamente. Es una celebración que resulta significativa en la actualidad en tanto se asocia estrechamente a la mayor estancia de las *familias* en el pueblo y al rol que este posee hoy para la población local, a través de los tiempos del estado y de los mercados laborales. El *carnaval chico* tiene una duración de tres días e involucra la participación de una *comparsa* denominada “Juventud Alegre de Coranzulí” como eje de la celebración. Se trata de unas diez o quince personas, que llevan a cabo la organización de la fiesta. Incluye la participación de una banda de música, las comidas, las *invitaciones* y los distintos elementos como sombreros, espuma, serpentinas y banderas, todos considerados necesarios para la fiesta. El presidente de la comparsa es quien se coloca a la cabeza de la organización, con un cargo rotativo que se renueva año a año.

Las movilidades que implica la celebración de este carnaval están asociadas a dos cuestiones que son relevantes para el problema de este capítulo: en primer lugar, porque articulan entre sí las *casas* de distintas *familias* en el pueblo en el marco de una celebración colectiva; en segundo lugar, porque el espacio-tiempo del carnaval, caracterizado por la movilidad a través del pueblo, subvierte el orden entre lo doméstico y lo público, lo que nos permite discutir algunas de las cuestiones que planteamos en el capítulo anterior sobre las arquitecturas domésticas y búsqueda de privacidad serpando los patios de las calles.

A continuación reproduciremos un fragmento del registro etnográfico que realizamos el carnaval coranzuleño del año 2015.

La celebración del Carnaval en Coranzulí

Llegué a Coranzulí el viernes por la tarde, previo al fin de semana que, de acuerdo con el calendario nacional de feriados, se celebraba el carnaval en todo el país. El comienzo de la fiesta se dio esa misma noche en lugar en el *mojón*, aquel que se localiza cercano al *calvario este*, en el extremo oriental del pueblo en La Banda¹. Es allí donde las distintas personas presentes, miembros de la *comparsa* y otras *familias* que participaran del carnaval *challamos* para dar inicio a la celebración con el *desentierro del carnaval*. Primero lo hizo el presidente de la comparsa, junto con su esposa, y luego lo hicieron los demás miembros, dejando los últimos turnos para el resto de los presentes. Algunas personas cantaban algunas *coplas* mientras que se transcurría la *challada*. El resto compartía algunas bebidas.

El sábado al mediodía nos encontramos en el patio de la casa del presidente de la comparsa, cuya puerta estaba identificada con los respectivos estandartes (Figura 5.6). Allí fueron llegando los demás integrantes de la comparsa distinguidos del resto con pecheras de color y algunas familias. Llegó, también, una banda de música que montó una batería, acompañadas de bombos, guitarras y bandoneón eléctrico, en un costado del patio. Enseguida comenzaron a compartirse algunas bebidas. Cuando se logró congregarse a unas treinta personas, la comparsa comenzó a avanzar por la avenida San Martín, bailando al ritmo de la banda que, montada en la parte trasera de una camioneta con sus instrumentos, tocaba sin cesar (Figura 5.7). Por delante, en cada extremo de la fila, iban los dos estandartes de la comparsa que flameaban al ritmo de la música avanzando y girando de un modo constante acompañados de los músicos con los bombos. Los demás participantes acompañábamos los giros por momentos circundando a la fila de personas que avanzaba bailando por el centro de la procesión.

¹ El mismo *mojón* es el lugar en el que se *challa* antes de la partida hacia el *campo* y en la llegada al pueblo, en el cierre del *carnaval grande*.



Figura 5.6. El patio de la casa del presidente de la comparsa, con los primeros participantes congregados (Fuente: fotografía propia).



Figura 5.7. Carnaval por las calles del pueblo (Fuente: fotografía propia)

Dos cuadras más adelante, hacia el sur, la comparsa se detuvo frente a la casa de Liliana, una de las referentes más reconocidas localmente de la Comisión de Servicio de la Iglesia Católica. Su marido, Bernardo, es uno de los empleados más antiguos que tiene la Comisión Municipal. Su casa es un *departamento*, aunque posee un acceso lateral que permite avanzar directamente hacia el patio. La puerta de acceso al primer espacio interior del *departamento*, estaba abierta, y fue sobre ella que se colocaron los estandartes de la comparsa.

Algunos integrantes de la *familia* de Liliana, entre ellos su marido y tres de sus hijos, hoy *residentes* en Jujuy, fueron los encargados de sacar a la calle una pequeña mesa rectangular, cubierta por un mantel. Allí, bebidas gaseosas y alcoholes varios, junto con algunas jarras y vasos, esperaban ser compartidos con los presentes, que seguíamos bailando en parejas y en hileras, arrojando espuma y serpentinas, aunque ya sin avanzar. Apenas la banda de música fue acomodada a la izquierda de la puerta de la casa de Liliana, conectaron los micrófonos. Primero habló su marido, dando un primer recibimiento y convite a los presentes. Luego, fue el turno de Liliana: *¡Bienvenidos a mi domicilio!*, nos dijo a todos, mientras sus hijos comenzaban a preparar las bebidas. Muchos de los presentes dejamos de bailar para escuchar las palabras, otros continuaron bailando y tirando espuma. Varios

de los hijos y nietos de Liliana y Bernardo se encontraban a su alrededor mientras cada uno daba cuenta de la alegría que implicaba el convite. Una vez terminados los breves discursos, la banda siguió tocando y se comenzaron a repartir las bebidas. Enseguida se reanudaron los bailes y las ‘guerras’ de espuma, serpentinas y talco (Figura 5.8).

Una vez que los alcoholes se fueron terminando, los integrantes de la familia juntaron los vasos, jarras y demás cuestiones personales, al tiempo que volvieron a ingresar al *domicilio* la mesa donde se apoyaron las bebidas. Una vez guardadas todas las cosas en lo de Liliana, la banda volvió a subir a la camioneta y los presentes retomamos la caminata hasta la próxima casa. La siguiente parada fue la casa del *comunero*, el presidente de la Comunidad Aborigen de Coranzulí, a unas pocas cuadras de lo de Liliana. Él y su esposa nos dieron la bienvenida, y una mesa también repleta de alcoholes se encontraba ubicada sobre la calle, justo enfrente de la puerta. Allí estuvimos un buen rato, mientras que bajaban las jarras y botellas.

El paso del tiempo en el carnaval, y el correr de las paradas, provocó el inevitable incremento del alcohol en cada uno de los presentes, por lo que el vaciamiento de las jarras se hizo cada vez más lento. Algunos intentamos descansar algunos minutos en el cordón de la vereda, hasta que una incitación al baile o un chorro de espuma, obligaba a seguir. Cuando dejamos la casa del *comunero*, todo el grupo, junto con la banda, se aproximó hacia el extremo sur del pueblo, a una de las *viviendas*. Allí ya estaba esperando la mesa con las bebidas, y la puerta de la casa estaba abierta. En el interior de la *vivienda*, un gran espacio solamente ocupado por dos mesas ubicadas contra las paredes, junto con algunas sillas, y la cocina, fue también recepción de algunos ya cansados. Esta fue la última parada de la jornada, que culminó entrada la noche (Figura 5.9).



Figura 5.8. Imágenes del frente de las casas en el carnaval, con las bebidas y los bailes (Fuente: fotografía propia)



Figura 5.9. Última parada del día sábado, frente a una de las *viviendas* con el frente modificado en Coranzulí (Fuente: fotografías propias)

El domingo se repitió el mismo esquema, la reunión de los presentes y el recorrido por otras tres invitaciones. Una particularidad se dio este día fue que una de las invitaciones trascendió los límites del pueblo, yendo a la *casa* de una *familia* coranzuleña que reside en Mina Pirquitas. Esto implicó que la mayoría de los presentes se acomode en algunas camionetas para hacer los poco más de 50km que separan ambas localidades. Allí, la lógica fue similar a la del pueblo, frente a la casa de la familia que esperaba, se montó la mesa con bebidas y los presentes bailaron al ritmo de la música, a la que se sumó la banda de la comparsa local. Aprovechando la ocasión, algunas otras familias de Mina Pirquitas convidaron a los coranzuleños con bebidas. Caída la tarde, todos volvieron a subirse a las camionetas llegando al pueblo ya casi de noche. Al llegar, quedaba pendiente una última invitación, que se realizó a plena oscuridad. Ya finalizando las bebidas, se procedió a la elaboración del acta en la cual se mencionaron los nombres de quienes serían los próximos presidente y vicepresidente de la comparsa, así como a los *padrinos* de cada una de los insumos y elementos que la componen: sombreros, disfraces, espuma, serpentinas. Finalmente, luego de la lectura y el fin de las bebidas, partimos al *entierro*.

Con la banda, y bailando, nos aproximamos hacia el mojón ubicado en La Banda, donde todo había comenzado el viernes. En nuestro recorrido, pasamos algunas cuadras por la avenida San Martín, donde algunas personas que no participaron del carnaval, salieron de sus casas y sus negocios para mirar el paso de la comparsa. Una vez en el *mojón*, la música siguió sonando y algunos bailando. Allí, otros fueron los encargados de destapar el *pachero* y comenzar con las ofrendas a la *pachamama*: hojas de coca, alcohol y cigarrillos fueron ofrecidos por turnos, mientras una pila de *tola* fue encendida en llamas, iluminando el lugar. Algunas ollas partidas sobre el suelo contenían también la *coba*, que humeaba permanentemente. Las ofrendas, como suele suceder, fueron realizadas de rodillas por gran parte de los presentes, que se acercaron allí en parejas. Finalizadas las *challas*, los presentes se fueron yendo nuevamente a sus casas, donde algunos continuaron bailando. El carnaval ya había terminado (Figura 5.10).



Figura 5.10. *Entierro del carnaval en el mojón en La Banda* (Fuente: fotografía propia).

Lo colectivo en el Carnaval: movilidades y relaciones espaciales

El *carnaval chico* o *carnaval de comparsas* es la festividad que, en este “período de celebraciones” (Costa y Karasik, 1996) involucra la mayor cantidad de personas en la actualidad de Coranzulí. Sin embargo, aún entre quienes hoy lo celebran existe un discurso que contempla, con cierta añoranza, las históricas celebraciones del *carnaval grande*: *¡Lindo que era antes el carnaval!...ahora es triste...antes toda la jovenada iba por arriba de los cerros, y los padres iban por debajo con los animales*, nos comentó Alicia, cuando le consultamos acerca del carnaval coranzuleño. Así, el rol que el *carnaval grande* solía tener en tiempos anteriores se asociaba frecuentemente a la relación que a través del movimiento que se daba entre las *familias*, sus *casas* y sus *lugares* en el campo. Esto conllevaba a una ausencia de las personas en el pueblo que fue registrada, por los agentes estatales de la escuela en su Libro Histórico, en tanto implicaba, de hecho, un período de cese en las funciones institucionales del propio pueblo:

“Día 16. Comienzan los festejos del carnaval por lo que merma la asistencia en la escuela debido a que los padres ocupan a sus hijos para ellos salir a pasear”

“Día 17 y 18. La escuela no funcionará” (Mes de febrero de 1947).

Desde los discursos locales, hay dos cuestiones que, en general, se señalan como causas principales del cambio en el carnaval: la primera, el poco interés que los jóvenes tienen en ir al campo, y aprender a *coplear*, tareas fundamentales en la celebración del *carnaval grande*. La segunda (y aún más extendida), el incremento del número de fieles en la Iglesia Cristiana Evangélica, para la cual el carnaval resulta imposible de ser practicado¹. Liliana, cuya casa

¹ Además del movimiento en los roles sociales que el carnaval implica, tanto en el mundo social como religioso, la cuestión de la borrachera, como uno de las prácticas centrales involucradas en el carnaval es uno de los factores principales que impiden la participación en el carnaval de los evangélicos.

hemos visitado durante el Carnaval, abona a esta segunda hipótesis. Así, nos planteó en una de nuestras conversaciones: *Los viejos que cantaban, ahora se fueron a otra religión, aunque a veces siguen tomando y haciendo cosas, ya no es lo mismo...* dando cuenta en su relato, de ambas causas: el canto (las *coplas*) del *carnaval grande* asociado a los ancianos, y la religión cristiana evangélica como culpable de su retiro.

Sin embargo, el *carnaval chico* o *carnaval de comparsas*, opera en muchos de los sentidos que la aparente merma del *carnaval grande* dejó ‘vacíos’. Simultáneamente, es una celebración que articula elementos y prácticas, como la banda de música o las comparsas que son propios de las celebraciones del carnaval en otros sitios, concretamente en los grandes centros urbanos.

La noción del carnaval como una instancia en la que se subvierten las estructuras sociales (Costa y Karasik, 1996) se sostiene en la celebración de este carnaval, cuyo tiempo-espacio está delimitado por acciones rituales de *desentierro* y *entierro* del carnaval, como la *challa* en el *mojón*. En este sentido, una primera cuestión importante que permitiría pensar en las superposiciones entre ambos carnavales y en ese sentido el rol central que el pueblo ocupa para la vida ritual de la población local es que utilizan el mismo *mojón*. Es desde ese mismo *mojón* en La Banda, ubicado hacia el Este de la Iglesia del que parten los *carnavaleros* al campo. Así, si como vimos a partir de las referencias citadas en el Libro Histórico, el carnaval era el tiempo en el que las instituciones, como la escuela, no funcionaban, el *carnaval chico* es, también, un tiempo en el que las funciones cotidianas del pueblo también se subvierten.

La comparsa se mueve por el espacio del pueblo, a través de sus calles, pero es, y se detiene en las *casas* de las *familias* que *invitan*, cuyas localizaciones en el pueblo dirigen los recorridos que se realizan (Figura 5.11). Es interesante observar como la categoría de *domicilio*, que hemos utilizado para describir la casa ‘principal’ de una *familia* en el campo, se utiliza para denominar también a las casas en el pueblo durante las invitaciones del *carnaval chico*, tal como vimos en el discurso de recepción de Liliana. La presencia de las *familias* en cada una de las paradas como encargadas de la recepción y de las bebidas, en diálogo con la propia *casa* como lugar de *invitación*, definido a través de la localización de la mesa con las bebidas en estricto eje con la puerta de acceso abierta, nos permite pensar en una construcción mutua de sentidos en los que la *casa*, el *departamento*, e incluso la *vivienda*, operan en un sentido familiar, y a la vez colectivo. Los significados que condensa el *domicilio* en relación con la conformación sucesiva

de una *familia* a lo largo de las diferentes generaciones (Tomasi, 2011), se activan aquí en el pueblo, incluso cuando en muchas de las casas citadas, no conviva más que una familia nuclear.

El *carnaval chico* transcurre en el pueblo, no en el campo. Los *domicilios* que invitan son las *casas* de las *familias*. Durante todo el día, las personas se mueven por el pueblo, bailando y tocando, deteniéndose para la bebida en cada una de las *casas*. Así, la *casa* que *invita* es, en buena medida, una *casa* que se abre al espacio del pueblo y forma parte del espacio colectivo, aun cuando gran parte de la actividad no suceda, de hecho, en su interior. La *invitación* de las *familias* y los discursos de bienvenida que sus integrantes pronuncian al llegar a cada parada, tienen que ver con el establecimiento de un lazo colectivo que se visibiliza en este espacio-tiempo del carnaval (Costa y Karasik, 1996). Así, la calle frente a la *casa* es, en la invitación, una extensión de su espacio doméstico, ‘dado vuelta’. Si en el *carnaval grande* es en el patio de las *casas* en el campo donde las personas se concentran para bailar y *coplear*, en el pueblo es en la calle frente a la *casa* donde se produce el encuentro.

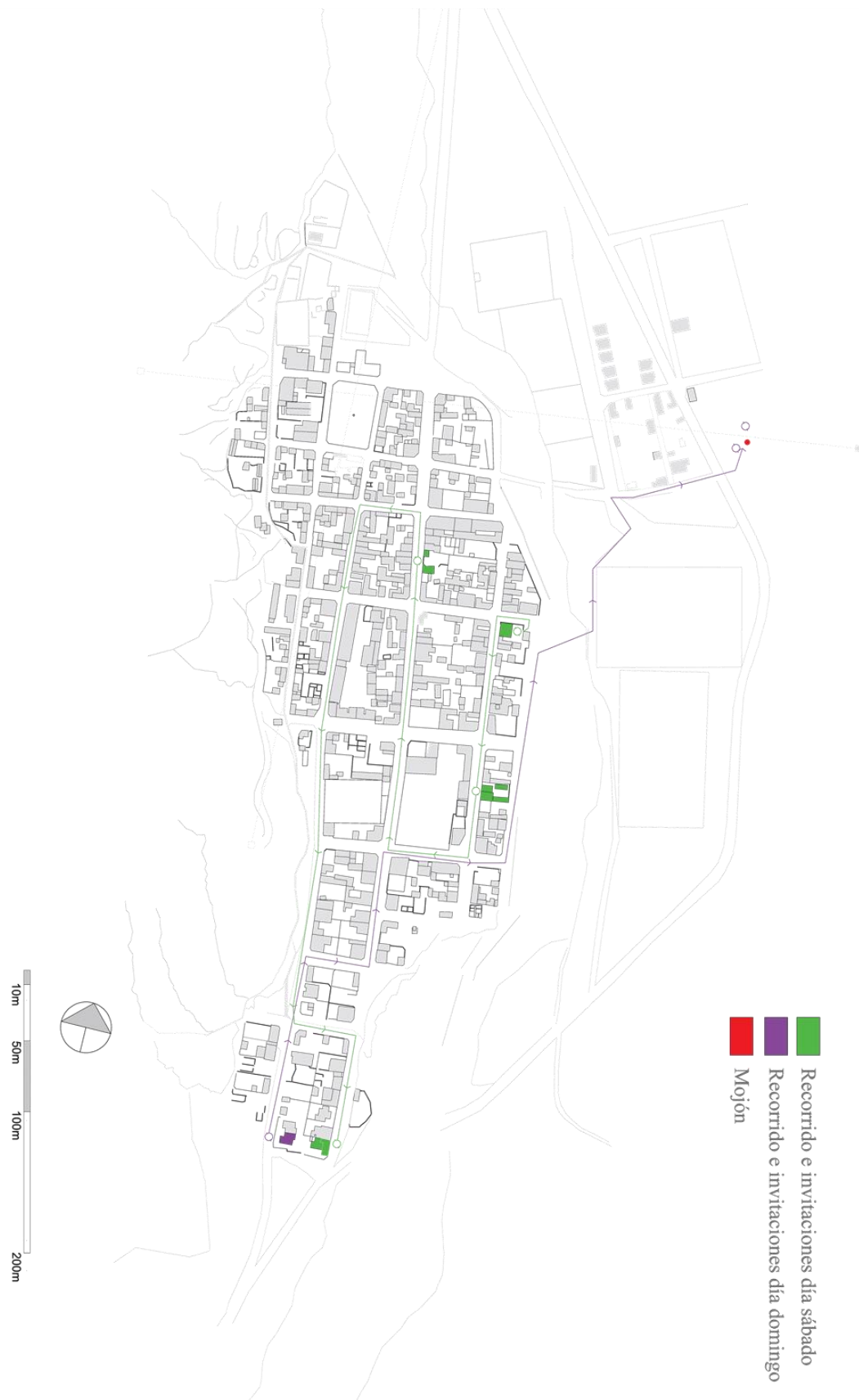


Figura 5.11. Mapeo del recorrido que se realizó en el carnaval chico en 2015. Se observan las paradas y el mojón (Fuente: elaboración propia).

Sin embargo, las *familias* no se presentan de manera escindida en el carnaval, sino que estas participan a través de las invitaciones o de los padrinzgos en la comparsa de un colectivo que se define y redefine cada año. Así, la comparsa, sus personas y sus objetos se encuentran vinculados por lazos que se construyen en el espacio-tiempo del carnaval y que se definen como instancias de identificación. Generalmente los padrinzgos se asumen individualmente (aunque en algunos casos se consigna el nombre de la pareja o la *familia*), y cada uno se comparte entre dos o tres personas de distintas familias. Este tipo de organizaciones rotativas y, en principio, familiares, también son llevadas a cabo en relación con, por ejemplo, la virgen y la realización de las fiestas patronales. Cada año, una familia devota se encarga de la organización del evento, así como también del cuidado y arreglo de la imagen de la patrona. Es en este sentido que los roles sociales se subvierten en el carnaval, ya que no son los papeles que habitualmente desarrollan las personas en el pueblo: como comuneros, como empleados municipales, como comerciantes o como pastores, los que entran en juego en este espacio-tiempo. Estos son dejados de lado por las jerarquías sociales que propone el carnaval a partir de la comparsa, su presidente y los respectivos padrinos.

La procesión que la comparsa realiza a través de las calles de Coranzulí es, en definitiva, una acción coreográfica en un sentido similar al construido a partir de los recorridos por el campo y sus *domicilios*. El *carnaval chico* opera como instancia de apropiación del espacio de la calle, que habitualmente se encuentra asociado a la cuestión social y política. La identificación de la forma urbana del pueblo a través de la apertura de calles y el ordenamiento de lotes, así como también en el desarrollo de ciertos rasgos formales como son las ochavas o los frentes continuos que forman parte de ese espacio ‘estatalizado’, se subvierte también a partir de los movimientos del carnaval, a través de los cuales la ortogonalidad es transformada en un recorrido circular y los únicos edificios que poseen relevancia en dicho movimiento son los de las casas abiertas que *invitan*. En este sentido es que los límites entre ese espacio público asociado a la conformación del pueblo en clave estatal y el espacio doméstico múltiple y disperso que, como venimos viendo se define en una clave ‘andina’ también en el pueblo, se entreveran a través de la movilidad que define a la acción ritual del carnaval.

Las Fiestas Patronales

Algunas aproximaciones a sus sentidos en el pueblo

Las Fiestas Patronales pueden considerarse, en términos generales, como:

“ritos comunitarios que involucran una serie de prácticas y una variada disposición de símbolos asociados a los ritos sagrados. Para que el ritual y la fiesta se inscriban en la vida social, los participantes del rito deben imitar y repetir aquellas circunstancias que rememoran: el nacimiento o muerte de la figura sagrada del santo” (Díaz Araya, 2012:35).

La Fiesta Patronal en Coranzulí se celebra en octubre de cada año, para conmemorar el aniversario de la llegada de la Virgen del Rosario a Coranzulí; es *su cumpleaños*. Es a partir de su figura que se concretó la construcción de la iglesia como acción fundacional del lugar de reunión para las *familias* de pastores que vivían en el campo. Podemos recordar, en este sentido, un fragmento de la historia local que se relata cada año en la celebración de las Fiestas Patronales:

“...vecinos de los alrededores (...), se pusieron de acuerdo para dar vida a este lugar al que denominarían Coranzulí. En primer término, con el apoyo de los vecinos del lugar, se creó la capilla. (...) Una vez construida la capilla, la Virgen del Rosario fue trasladada desde Aguas Calientes para quedarse definitivamente y por todos los tiempos en Coranzulí. Luego vino un sacerdote desde Bolivia para bendecir y dejar definitivamente fundado el lugar”

El acuerdo de vecinos y la construcción de la capilla para la Virgen es lo que *da vida al lugar*. Esta idea asociada al pueblo como *lugar* en clave nativa puede comprenderse en el marco de aquellas ideas sobre el lugar que fueron propuestas desde la geografía humanista, como sitio de significación (Tuan, 1996 [1974]). Sin embargo, la Fiesta Patronal, tal como se la realiza en la actualidad en Coranzulí es, también, una festividad que posee un sentido cívico asociado al aniversario de la “fundación del pueblo”. Esto último nos lleva a adelantar, entonces, dos cuestiones en torno a la relevancia social que posee la fiesta hoy que son significativas para el problema planteado en este capítulo y discutir, a partir de los movimientos que allí se realizan, la idea del pueblo como lugar a partir de la propuesta teórica planteada por Massey (2004).

La primera es que la organización de la fiesta ha estado históricamente a cargo de la Comisión de Servicios de la Iglesia Católica. Sin embargo, desde hace aproximadamente 10 años esta institución comparte su realización con la Comisión Municipal. Es, entonces, la Comisión Municipal, como principal institución del estado en el pueblo, la que se coloca a la cabeza de dichos festejos, en los que suelen participar funcionarios locales y provinciales. Asimismo, participan activamente de la fiesta otras instituciones ‘locales’ e incluso ‘extra-locales’: la Comunidad Aborigen, la Policía, la Unidad Sanitaria, los clubes y centros deportivos. La única

institución de relevancia en el pueblo que no participa como tal de la celebración es la Iglesia Evangélica. Sin embargo, como veremos, sus miembros sí suelen asistir a momentos específicos de la fiesta, de acuerdo con su pertenencia a otras instituciones.

La segunda es que su festejo, cada año, requiere de un despliegue de recursos, personas, lazos, actividades y espacios, en los que se visibilizan las conflictividades y también los acuerdos entre distintos intereses que, incluso las mismas personas, tienen en el pueblo y sobre este. A continuación reproduciremos un fragmento del registro etnográfico que realizamos en una de las dos participaciones que tuvimos las Fiestas Patronales de Coranzulí, en el año 2012. Si bien el análisis de la Fiesta de manera integral requiere de una descripción pormenorizada de sus distintos aspectos, que exceden a los intereses de esta tesis, el siguiente registro estará orientado a dar cuenta de las movilidades internas que implica su celebración a la luz de los diferentes espacios y colectivos que intervienen de manera entrelazada en la construcción de su significación actual en el pueblo. En este sentido, las actividades que involucra la fiesta patronal se extienden por lo que, en la liturgia católica se denomina como una novena: nueve días de preparación, que son nueve días de devoción a la Virgen. El recorte al que aquí nos referiremos son las que se dan, particularmente en los tres días: viernes, sábado y domingo en los que se llevan a cabo las principales actividades en el espacio público del pueblo.

La celebración de la Fiesta Patronal en Coranzulí¹

El día viernes las actividades comenzaron con la recepción de los *promesantes*² de Susques que, por tercer año consecutivo, se acercaron al pueblo junto con su patrona, la virgen de Nuestra Señora de Belén, a celebrar junto con los coranzuleños. Se trataba de unas diez familias que llegaron al pueblo en peregrinación a pie³ desde Susques. Por otra parte, la Virgen del Rosario salió del templo escoltada por los *santos* y sus fieles y avanzó en andas hacia el sur a recibir a la Virgen que venía a *visitarla*. Precediendo la peregrinación coranzuleña, la *banda* de *sikuris*⁴ de Coranzulí caminaba tocando, mientras que los demás fieles se turnaban para cargarla en su recorrido hasta el encuentro con los susqueños (Figura 5.12). El encuentro se produjo cerca de la localización del derruido *calvario sur*, sobre la ruta. Al producirse el contacto entre ambos grupos, las dos vírgenes Patronas fueron puestas frente a frente y balanceadas de arriba hacia abajo para *saludarse*. Mientras tanto, la banda de *sikuris* de Coranzulí y la de

¹ Esta descripción se elaboró a partir de las notas de campo elaboradas en nuestra participación en la Fiesta Patronal en el año 2012.

² Las promesas a la virgen que realizan algunas personas y familias tienen una duración de tres años y durante ese período, los *promesantes* deben peregrinar y participar de la Fiesta Patronal.

³ También llegaron algunos vehículos con los que se realizaron algunos tramos del camino y se llevaban, particularmente, aquellas personas ancianas o niños pequeños que no podían realizar el trayecto a pie. De todos modos, en el último tramo antes de la llegada, la mayoría de las personas venía a pie.

⁴ Tal como planteó Sessa (2008), las *bandas* de *sikuris* son agrupaciones que se constituyen en torno a un único tipo de instrumentos de viento. El instrumento que ejecutan es el conocido como *siku*, aunque sus características, su propio nombre y los géneros musicales que tocan son sumamente variables entre distintos lugares de los Andes.

Susques -que había llegado junto con los *promesantes*-, iban tocando en turnos. Algunos oradores de ambos pueblos intercalaron cantos y algunas palabras referidas a la alegría del encuentro: ¡*que Susques y Coranzulí sean unidos!* fue la exclamación general. Luego de esto, ambas vírgenes fueron colocadas una al lado de la otra, sobre la tierra, donde se abrió el *pugio* y se *challó*. Mientras tanto, se pronunciaron oraciones, mientras continuaba la música. Finalmente, ambos grupos avanzaron en procesión conjunta hacia Coranzulí. La Virgen de Nuestra Señora de Belén fue colocada junto con los demás *santos* por detrás de la Virgen del Rosario. Los peregrinos acompañaron a las vírgenes y *santos* hasta el interior de la Iglesia, donde estas fueron ordenadas en hilera, mirando hacia el este. Algunas familias locales se acercaron también con sus propios *santitos* que provenían de los *oratorios* en el campo, y los ubicaron en la Iglesia, a ambos lados de la virgen. Más tarde fue el turno de la llegada de los *santitos* y vírgenes que provenían del norte, por lo que la virgen del Rosario volvió a salir escoltada por sus fieles y otras figuras a su recepción en el *calvario norte*. Allí fueron *challadas* por los presentes (Figura 5.13).

Esa misma noche, se realizó una *challada* en la puerta del atrio de la iglesia. A la izquierda de su acceso se colocó una mesa con las bebidas, alcoholes y gaseosas, y en parejas se procedió a *challar*. Luego se realizó una procesión con velas encendidas alrededor de la plaza, realizando un giro antihorario que también fue encabezada por las *bandas* de *sikuris* tocando. Ya de noche, fue el momento del encendido de las *luminarias*¹ en la plaza central, frente a la Iglesia. Estas se ubicaron en el sector oeste de la plaza, conformando una extensión del atrio de la iglesia. Con las fogatas allí encendidas, las *bandas* de *sikuris* comenzaron a tocar y los presentes iban bailando, alternadamente, en círculos alrededor de ellas.

La duración de cada ronda de baile dependía del tiempo que tocara cada *banda*, las que se iban sucediendo por turnos. Además de las *bandas*, otro grupo participa de la Fiesta Patronal. Estos son los *samilantes*², que en este caso eran provenientes de Agua Caliente de la Puna, los que bailaron con sus trajes de *suris* y la *whipala*³ (Figura 5.14). Este grupo fue el encargado de comenzar el baile de *cuartos* que, de a parejas, fue trazando una coreografía de avances y giros frente al atrio de la iglesia (Figura 5.15). Cada pareja sostenía en una de sus manos una de las patas correspondientes al cuarto trasero de un animal (en general, oveja) que se iba retorciendo en cada movimiento. Las parejas fueron pasando sucesivamente hasta la medianoche. Los cuartos no llegaron a *cortarse*, por lo que fueron dejados a los pies de la virgen en la puerta de la iglesia, esperando retomar los bailes al día siguiente⁴.

¹ Las luminarias son unas enormes fogatas (una o dos) que se encienden frente a la iglesia y que se mantienen encendidas durante la noche. En la actualidad la plaza de Coranzulí posee un solado especial realizado en cemento, que deja un círculo de tierra frente a la iglesia para prender allí la *luminaria*.

² Los *samilantes* son un grupo de baile compuesto por hombres y mujeres que danzan encarnando a los *suris* y participan de estas instancias de música y baile frente a la iglesia en dicha condición.

³ La *whipala* es la bandera utilizada como insignia de las comunidades indígenas en los Andes.

⁴ El *baile de cuartos* culmina cuando los cuartos traseros con los que se baila, se rompen. Es decir, se separan las dos patas del animal. Cuando esto sucede, son dejados como ofrenda a la virgen.



Figura 5.12. Encuentro de las vírgenes de Coranzulí y Susques en el *calvario sur* (Fuente: fotografía propia).



Figura 5.13. *Challa* de las vírgenes y *santitos* en el *calvario norte* (Fuente: fotografía propia).



Figura 5.14. (izq.) las *luminarias* en la plaza y los *zamilantes* en el acceso a la iglesia (Fuente: fotografías propias).



Figura 5.15. Baile de *cuartos* en el atrio de la iglesia (Fuente: fotografías propias).

A media mañana del domingo, las actividades se retomaron con las salvas, que se tiran al amanecer. Más tarde, las campanas sonaron llamado a participar de la misa, que en este caso fue celebrada por el Obispo de la Prelatura de Humahuaca, quien fue a Coranzulí especialmente para el evento. Luego de la misa, la Virgen del Rosario, volvió a salir de la Iglesia para la procesión (Figura 5.16), que partió en hilera desde la puerta del atrio hacia la izquierda de la capilla, con los *sikuris* sonando durante todo el recorrido. Liderando la procesión, el obispo, junto con las banderas papal, la argentina y la *whipala*. Por detrás, la Virgen del Rosario y las demás vírgenes y *santitos* que habían llegado para el festejo junto con sus estandartes, sostenidos por los fieles.



Figura 5.16. Partida de la procesión (Fuente: fotografías propias)

La procesión se desarrolló de manera circular, en sentido anti-horario y deteniéndose en cinco paradas, en distintos lugares del pueblo (Figura 5.17). En cada una de ellas, el obispo pronunció algunas oraciones y pedidos, replicadas por los peregrinos: en la primera de ellas, realizada frente al local de la Iglesia Evangélica, se pronunció por la *hermandad entre evangélicos y cristianos en Coranzulí*. En la segunda, frente a la escuela primaria, el obispo pidió a las autoridades provinciales por la necesidad de culminar la construcción del colegio secundario. En la tercera parada, sobre la calle “de Los Troperos” el motivo de oración fue por los visitantes, por *los que van y los que*

vienen. En la cuarta y quinta paradas, en la Comisión Municipal y en el acceso al pueblo norte al pueblo, respectivamente, las oraciones fueron dedicadas a la comunidad coranzuleña y al reconocimiento al trabajo realizado para por la Comisión de Servicio de la iglesia para la organización de la Fiesta. Finalmente, la procesión regresó a al punto de partida en el atrio de la iglesia y las vírgenes, *santos* y estandartes volvieron a ser ubicados tal como habían estado la noche anterior. Nuevamente, se reinició la *cuarteada* con los *samilantes*. Mientras tanto, otras personas preparaban el almuerzo para todos en el Salón Parroquial.



Figura 5.17. Parada de la procesión (Fuente: fotografías de la autora)

Luego de este, los altoparlantes comenzaron a llamar a los pobladores a concentrarse en la plaza, para llevar a cabo lo que se proclamaba desde allí como el *acto central* (Figura 5.18). Este acto cívico fue organizado por la Comisión Municipal de Coranzulí, y en esta ocasión contó con la presencia de algunos invitados provenientes del mundo de la política provincial, representantes de la Iglesia de Coranzulí, de la Prelatura de Humahuaca y las autoridades del Centro Vecinal y la Comunidad Aborígen. Luego de finalizar una insistente convocatoria, el acto se dio por iniciado en el estricto centro de la plaza, con el izamiento de la bandera nacional y la presentación de las instituciones presentes: el Colegio Secundario, la Escuela Primaria "Héroes de Malvinas", el grupo Reservistas del ejército del destacamento de Coranzulí, la Escuela Deportiva, el Centro Informático, los excombatientes de Malvinas, la Comisión de Servicio de la Iglesia y la banda de la Policía de Jujuy, que musicalizó el evento. La ocasión se aprovechó también para dar lugar al descubrimiento de una nueva plaza en la plaza, junto al busto de San Martín, en honor a los primeros maestros que llevaron a cabo su labor en el pueblo. Luego, fue el turno de la entonación del himno nacional y al finalizar, distintas personalidades invitadas pronunciaron sus discursos: el Comisionado Municipal, quién se refirió a la importancia de las fiestas para Coranzulí y realizó pedidos concretos para la comunidad (principalmente la necesidad de contar con profesionales de la salud, la construcción de la escuela secundaria, y los avances para lograr tener luz eléctrica permanente). Se refirió también a temas de alcance regional tales como la entrega de títulos de tierras comunitarios y la importancia de ejercer los controles adecuados al desarrollo de las empresas mineras. Luego de los aplausos, fue el turno de la Comisión de Servicio de la Iglesia y de un representante de la Comunidad Aborígen de Coranzulí, quien destacó el *estado de marginación* en que se encuentran las poblaciones puneñas en relación a las operaciones de empresas mineras y agencias estatales, sobre sus territorios. Finalizados los discursos y pedidos por parte de las principales instituciones locales, nos dirigimos hacia la avenida San Martín, para observar el desfile cívico-militar (Figura 5.19). Distintos grupos fueron haciendo

su aparición en el desfile, detrás de sus insignias y marchando con los uniformes distintivos de cada institución: la escuela primaria, el colegio secundario, el jardín de infantes, la comisión de servicio, la comunidad aborígen, los ex-combatientes de Malvinas, la escuela deportiva, la unidad sanitaria, el centro informático. Un palco ubicado estratégicamente en una de las esquinas de la avenida, fue el sitio en el que se ubicaron las autoridades invitadas para observar y aplaudir el paso de los diferentes grupos. El resto de los presentes, fuimos acomodándonos a lo largo de las veredas, hacia ambos lados de la avenida. Luego del paso de cada uno de los grupos y sus aplausos, el acto se dio por finalizado.

Por la tarde, el obispo dejó Coranzulí y lo propio hicieron los grupos de Susques y otros visitantes. A las seis de la tarde, se reanudaron los bailes en la puerta de la Iglesia, que terminaron con el corte de los *cuartos*. Luego, se procedió a despedir allí a los santos familiares. Mientras que la virgen del Rosario permaneció en el templo, otros *santos* pertenecientes a *familias* locales, que eran la virgen de Lourdes, San Santiago, San Ramón y el Sagrado Corazón de Jesús salieron de la Iglesia y fueron llevados en procesión hasta el oratorio de una *familia* en el pueblo, ubicado a pocas cuadras de la Iglesia. Una vez en la puerta, todos los presentes fueron ingresando por turnos, para *challar* los santos. Mientras esto sucedía, sólo se oía el canto de algunas mujeres. Finalmente, la Fiesta continuó en el patio de la casa. Allí, nuevamente arrancó la *sikuriada*, y al igual que la noche del sábado, se armó el baile en círculos alrededor de las bandas. Desde dos de las habitaciones de la casa, algunas personas de la familia se encargaron de ir sacando y sirviendo bebidas para todos (Figura 5.20).



Figura 5.18. *Acto central* en la plaza de Coranzulí (Fuente: fotografía propia).



Figura 5.19. Desfile cívico por la avenida San Martín encabezado por la escuela primaria (izq.), la comisión de servicios de la iglesia (centro) y la Comunidad Aborigen (der.) (Fuente: fotografías propias).



Figura 5.20. *Sikuriada* y baile en el patio de una de las casas del pueblo de Coranzulí (Fuente: fotografía propia).

Lo colectivo en la Fiesta patronal: movilidades y relaciones espaciales

Al menos en un principio, podemos pensar que el universo de sentidos que se construye en torno a la Iglesia y al *cumpleaños* de su Virgen Patrona, vinculado a su vez al citado ‘mito de origen’ del pueblo que asocia la construcción de la iglesia con su *fundación*, constituye a la Fiesta Patronal como evento que permite visibilizar relaciones constituidas, históricamente, en el pueblo, entre sentidos locales y estatales. Aunque esta articulación puede comprenderse mucho más claramente en la última década en la cual la Comisión Municipal comenzó a participar activamente de la celebración, podemos advertir que, históricamente, la Fiesta

Patronal ha sido un evento de gran significación local y, simultáneamente, funcional a los intereses del estado. En tanto la fiesta congregaba a las *familias* que vivían de modo permanente en el campo, en el pueblo se definió como un período en el calendario anual en el que necesariamente había una interacción directa entre pobladores y agentes estatales. Así, en el Libro Histórico de la Escuela los maestros han registrado lo siguiente:

“...se procede a la apertura de la inscripción escolar aprovechando que el vecindario se encuentra reunido con motivo de los festejos religiosos” (Mes de octubre de 1955).

“Día 3. Se realizó la acostumbrada fiesta en el pueblo con motivo de la celebración de Nuestra Señora del Rosario, patrona del pueblo, los vecinos se reunieron casi en su totalidad. Aprovechando la oportunidad, el Director comenzó a hacer el reparto de ropas enviadas por la Fundación María Eva Duarte de Perón, los padres agradecieron el regalo que consistía en guardapolvos, tricotas y pantalones. Por la tarde el pueblo se reunió para en común dirigirse al Presidente de la República a fin de petitionar la construcción de un edificio propio para la escuela....” (Mes de octubre de 1948).

Por el contrario a la celebración del carnaval en el campo que implicaba el necesario cese de la acción institucional, la Fiesta Patronal aparece como un evento en el cual los intereses ‘locales’ y ‘estatales’ encontraban un espacio de confluencia. En este sentido, podemos observar en los fragmentos recién transcritos, que fue en ocasión de su celebración que el pueblo aprovechó para la escritura de la carta solicitando la construcción del edificio de la escuela.

De un modo similar a lo que ocurría históricamente con los pastores que vivían en el campo y concurrían al pueblo para la fiesta, hoy no son sólo las *familias* que residen en el pueblo las que participan, sino que esta es motivo de reunión de *vecinos*, *residentes* e incluso *familias* de otras localidades cercanas. Sin embargo, no todos participan simultáneamente ni ocupan los mismos roles en el desarrollo de las diferentes prácticas involucradas en la celebración.

Podemos distinguir tres momentos diferenciados, definidos a partir de las movilidades que construyen el espacio-tiempo de la fiesta.

(1) Aquel que se construye a partir de la iglesia católica y la devoción a la virgen, cuya manifestación en el espacio del pueblo se da a partir de los bailes que se realizan en el exterior de la iglesia y particularmente, en la procesión.

(2) El del acto cívico, caracterizado por el uso de la plaza y por el desfile a través de la avenida.

(3) El de la ida al oratorio doméstico, donde se reproduce parte de la procesión y los bailes que se habían realizado frente al atrio, en el patio de una casa.

En relación con el primer momento debemos destacar dos tipos de prácticas de movilidad. Las que se realizan en el contexto de la iglesia, su atrio y la plaza, la plaza -que son las coreografías del baile de cuartos, las danzas en torno a las *bandas* de *sikuris* y las que se realizan a través de las procesiones. La llegada de los *promesantes* y el encuentro entre las vírgenes se da en el *calvario*. A través del *saludo* entre las vírgenes y la *challada*, es que los *promesantes* son incorporados al espacio-tiempo de la fiesta y es a partir de ese acto ritual, que pudieron participar de la procesión que coranzuleños y susqueños hicieron hasta la iglesia. En este sentido, es relevante que el encuentro se haya dado en el *calvario*, como límite del pueblo, y por lo tanto, como límite del espacio sagrado que constituye el pueblo durante la fiesta.

Posteriormente, la procesión permite vincular a la Iglesia con el pueblo, como ámbito de reunión de las *familias*. Se establece, a través del recorrido de las personas, una determinada manera de definir al propio pueblo, de establecer sus límites y sus puntos jerárquicos. La procesión parte de la Iglesia y en sentido anti-horario realiza un recorrido circular que encierra el espacio de la iglesia-plaza como eje de rotación, y se detiene en determinados puntos del pueblo que construyen sentido a través de la articulación entre el espacio y las oraciones y pedidos: la Iglesia Evangélica, la Escuela, la calle “de Los Troperos”, la Comisión Municipal, el acceso al pueblo y la Iglesia (Figura 5.21). Se trata de objetos, espacios y arquitecturas asociados a funciones y sentidos disímiles articulados en un mismo movimiento que, a través de su práctica y de los discursos emitidos es capaz de articular, también, sus intereses y problemáticas: las controversias religiosas, el desarrollo educativo de los más jóvenes, las migraciones, la integración comunitaria y el fortalecimiento de las instituciones locales. Es el tiempo-espacio de la fiesta el que posibilita entreverar, entonces, el sentido colectivo-religioso asociado al pueblo como lugar de las celebraciones con aquellos otros intereses y espacios en los que se congregan, en la actualidad, las *familias* locales.

En relación con esto último es que resulta relevante el segundo momento de la fiesta, definido por la concentración en el *acto central* y el movimiento lineal del desfile cívico-militar. Las distintas ‘institucionalidades’ que operan en Coranzulí terminan de articularse: la comisión de servicio, la unidad sanitaria, la escuela, la Comunidad Aborigen, los ex-combatientes de Malvinas fueron los grupos que desfilaron ante la mirada de las autoridades político-

administrativas, tanto del municipio como de la provincia. En sentido contrario a lo que ocurría con el carnaval, donde las *familias* y sus *casas* definieron el recorrido e incluso es ese lazo de familiaridad el que opera en la conformación de la comparsa y los padrinos, en esta instancia de la Fiesta Patronal es la pertenencia institucional la que se visibiliza y por lo tanto localiza a las personas en posiciones específicas en el desfile y en el acto. Asimismo, los discursos pronunciados en la plaza, tienen que ver con las demandas que los distintos representantes de las instituciones realizan a las autoridades y al resto de los presentes en tanto actores políticos. Así, este es el momento de la fiesta el único que convoca a los evangélicos, que no participan del resto de las instancias pero que, sin embargo, aparecen en el momento del desfile de acuerdo a las pertenencias institucionales que tengan reforzando el sentido cívico de este momento de la Fiesta. En este sentido, el modo en el que estas relaciones se espacializan a través de la movilidad en el pueblo, se diferencia de la lógica de la procesión. El desfile no tuvo lugar en la centralidad conformada por la iglesia, su atrio e incluso la plaza, sino en la avenida principal del pueblo, donde se encuentran los edificios institucionales y los comercios. No hay, en la linealidad de su recorrido, un espíritu integrador de los distintos grupos que desfilen, como podemos observar en las coreografías de los bailes de *cuartos* o en torno a las *bandas*, sino que se trata de una sucesión de personas que avanzan en un continuo donde ni el comienzo ni el fin resultan importantes y donde el único punto de relevancia es la pasada frente al palco.

Por su parte, a diferencia de la circularidad de la peregrinación, la linealidad del desfile se encuentra en relación con cierta ‘oficialización’ de la fiesta o de parte de ella. Los sentidos de l acto central y el desfile exceden, entonces, los sentidos comunitarios dados por la devoción a la Virgen y los símbolos religiosos (Díaz Araya, 2012) para conformarse en un espacio de demandas que tiene que ver con el rol que lo comunitario tiene a nivel provincial e incluso nacional. La propia apropiación estatal del sentido de la fiesta como momento “fundacional del pueblo”, se trata de una construcción cívica que articula, a través de las adscripciones de los participantes, distintos momentos de una historia en la que se entreveran las trayectorias de la población local con la historia nacional. La incorporación de los “pueblos originarios” con su bandera, la *whipala*, así como también la reivindicación de los ex-combatientes de Malvinas, resulta significativa en este sentido.

El tercer momento de la fiesta se da en el oratorio familiar. Hemos analizado el rol que posee la *familia* como institución que ha organizado las pertenencias y espacios de los pastores en el campo, así como también las articulaciones en el pueblo tanto desde la vida cotidiana como en

el *carnaval chico*. Sin embargo, su incorporación en una celebración que está atravesada por los sentidos institucionales de la iglesia y también del estado, resulta particularmente significativo. El oratorio se incorpora a la celebración luego de la partida de la mayoría de los grupos y personas ‘extra-locales’, cuando ya quedaban sólo las *familias* en el pueblo. Finalmente, se trata de las distintas familias pastoras de Coranzulí las que, a través de sus lazos constituidos históricamente celebran en el oratorio de una de ellas y junto con sus *santos*. La espacialidad que se construye en esa instancia de la fiesta reproduce, en cierto sentido, aquella que se había constituido en el ámbito de la plaza la noche anterior, con la banda tocando y los bailes en círculos.

Finalmente, estos tres momentos de la fiesta no pueden concebirse de un modo escindido. En definitiva, en cada una de las prácticas observadas eran las mismas personas las que se estaban moviendo. En este sentido, la Comisión de Servicio de la Iglesia es la principal organizadora del evento y es la que establece los tiempos y espacios de la celebración, principalmente los referidos a la recepción de los visitantes de otros pueblos, los bailes en la plaza y la peregrinación. Por otro lado, la Comisión de Servicio es también una de las organizaciones que porta bandera y realiza su pasada en el desfile cívico–militar, que se autoproclama como el *acto central* de una fiesta que dura al menos tres días y que tiene su centro simbólico en la Iglesia. En un sentido ‘inverso’, la gran mayoría de los agentes que forman parte de la Comisión Municipal encargada de dicho acto fueron parte de la procesión, e incluso de las bandas de *sikuris* que musicalizaron las *luminarias* y las coreografías. Del mismo modo, muchos de los participantes activos de la peregrinación y los bailes, formaron también parte, como público o como pasantes, del desfile, expresando su orgullo por símbolos nacionales ante la mirada de los invitados. Si como plantea Haesbaert (2005) para comprender la noción de territorio, “primeramente debemos distinguir los múltiples agentes/sujetos que los construyen, sean estos individuos, grupos sociales o Estado, empresas, instituciones” [traducción propia], esto se vuelve aún más complejo cuando las superposiciones no se dan solamente en el plano de lo material. Estas múltiples agencias están en estos mismos actores/sujetos, muchas veces escondiendo relaciones complejas, donde distintos intereses conviven en tensión y se constituyen en una puja de poderes por la materialización de ideas e intereses en el espacio. En definitiva, se trató de las mismas personas que jugaban distintos papeles, producían distintos espacios y trazaban diversas coreografías.



Figura 5.21. Plano del pueblo de Coranzulí con indicación del recorrido realizado en la Fiesta, haciendo énfasis en los lugares señalados en el texto.

Colectivo y colectivos

El *carnaval chico* y las Fiestas Patronales son dos festividades que se realizan exclusivamente en el pueblo y en un momento particular del calendario ritual local. Sin embargo, se trata, también, de dos festividades que no son exclusivas de Coranzulí sino que, como observamos, pueden reconocerse como prácticas extendidas en el área andina. Ambas fiestas constituyen hoy dos de los momentos en los que mayor cantidad de personas se encuentran en el pueblo.

Finalmente, ambas son celebraciones en las que se tensionan sentidos asociados estrechamente a la práctica del catolicismo en los Andes y, a su vez, a sentidos o formas que provienen de su inserción en las lógicas del estado moderno. Aun en este contexto, el modo en el que cada una articula estas diferentes lógicas, las personas y relaciones que intervienen en cada caso y las espacialidades que define su práctica, son algunos de los aspectos que resultaron diferentes en cada caso y que las constituyeron como dos prismas posibles a través de los cuales problematizar estos sentidos en la materialidad del pueblo.

En ambos casos la movilidad es un aspecto central que define la celebración en sí. Retomando a Benedetti y Tomasi (2014), son festividades que, finalmente, se definen a partir de un constante “ir y venir”. Podemos pensar que es en las decisiones que en cada fiesta median sobre las localizaciones sucesivas (Levy, 2000) de las personas, que se construyen diferentes sentidos sobre los espacios y las personas en el pueblo. La articulación que se da entre lo doméstico y lo público en el carnaval permite visibilizar la relación entre ciertas *familias* que conforman el colectivo de la comparsa y que, durante ese tiempo-espacio están asociadas por lazos de familiaridad a través de los padrinzgos que se materializan a partir de la apertura de sus casas en el pueblo.

En la Fiesta Patronal, las localizaciones de cada uno de los tres momentos que distinguimos iluminan distintas centralidades que son, a su vez, sentidos que se entreveran en el pueblo. El centro conformado por la iglesia-atrío-cementerio, asociado a un sentido colectivo y religioso se transforma en un sentido cívico regional al trasladar su localización a la avenida San Martín y la plaza. Finalmente, la apertura del oratorio y del patio de la casa, permite visibilizar la relevancia que poseen los lugares de lo doméstico en el pueblo y particularmente el patio como centro organizador de sus relaciones.

Asimismo, el modo en el que se practican estos movimientos, en el sentido planteado por Gutiérrez (2009) son diferentes. Mientras que en el *carnaval chico*, la comparsa se mueve por las calles del pueblo y en ella las personas bailan sin un orden preestablecido, sólo guiadas por las banderas y sus movimientos circulares, en la procesión y en el desfile, la posición de cada virgen, cada santo, de los estandartes y de las personas de acuerdo con sus pertenencias institucionales es central: la procesión es liderada por la virgen del Rosario y el desfile por la escuela primaria. Ambos son símbolos centrales de los diferentes sentidos, sobre el pasado y sobre el presente que poseen la fiesta desde el plano ‘local’ y desde el plano ‘estatal’.

Cierre

Movilidades internas: de lo doméstico a lo público y de lo público a lo doméstico

En las páginas precedentes analizamos el rol que las *familias* y sus relaciones poseen en la conformación del pueblo como lugar a partir de sus prácticas de movilidad dentro del pueblo. La noción de movilidad empleada, nos permitió comprender que se trata de una práctica constitutiva de los vínculos entre las personas, los espacios, los objetos y las arquitecturas del pueblo. A partir de estas relaciones, pudimos plantear una primera aproximación a distintas ideas acerca de cómo se definen, de un modo dinámico, las nociones de la unidad doméstica (asociada a la *familia*) y de lo colectivo (asociada a la comparsa, a las instituciones del estado, a los peregrinos y *promesantes*, a las instituciones y agrupaciones locales, etc.).

Así, desde una dimensión espacial, las relaciones entre los espacios de lo público y de lo doméstico que, en principio, se construyen de un modo diferenciado en la producción de la forma urbana y la arquitectura (ver Capítulo 4) se entrelazan en las movilidades internas del pueblo. Son estos cruces, estas superposiciones de lugares, sentidos y personas, los que contribuyen a la discusión que busca atravesar esta tesis sobre la dificultad de pensar al pueblo como *lugar* para las familias o al pueblo como *lugar* para el estado.

De lo doméstico a lo público

Podemos recordar, en este contexto, lo planteado en el capítulo anterior acerca del sostenimiento por parte del estado y también por la población local, sobre la construcción de nuevas casas, y la generación de nuevos loteos. Definitivamente su sentido se inserta en el marco de otros más amplios que localmente se asocian a la concepción de un espacio múltiple, disperso y dinámico, definido en la propia conformación del campo, en el que la movilidad

sigue siendo partícipe necesaria incluso cuando esta se circunscriba, en muchos casos, a los límites de los lotes y a los límites del tejido urbano del pueblo definidos por el estado.

Es en este punto donde nos encontramos con un nuevo conflicto que se visibiliza entre el estado y los pastores, a la hora de pensar en los planes de vivienda no sólo desde sus condiciones arquitectónicas sino también en sus formas de uso. En definitiva, se trata de una faceta del conflicto por la sedentarización de las poblaciones puneñas, que nos conduce a preguntarnos acerca de los alcances de la propia noción de residencia y las implicancias que esta tiene en el diálogo entre los agentes estatales y la población local en el contexto de los pueblos. En este sentido, podemos retomar la noción de estabilidad, históricamente asociada al ámbito residencial (Pinson y Thomann, 2001; Pascual, 2004; Hanson, 2005) para repensarla no de manera opuesta, sino en diálogo con la movilidad como práctica que es constitutiva de las dinámicas de las personas y también de su propia concepción sobre habitar y el espacio doméstico.

Así, desde la perspectiva local, la movilidad es, en definitiva constitutiva de la propia estabilidad residencial, en este caso redefinida en el espacio del pueblo. La multiplicación de casas y los proyectos que atraviesan el crecimiento urbano de Coranzulí aun en un contexto de aparente decrecimiento de la población y cuando estos estén atravesados por los intereses y acciones estatales, se explican desde la persistencia de esas mismas lógicas locales. Volveremos sobre esto en la Parte II.

De lo público a lo doméstico

Esta Parte procuró dar cuenta de aquellas dinámicas de movilidad que definen al pueblo como un lugar que es ‘más’ que un aglomerado de casas. En este sentido, la práctica ritual nos permitió analizar la relación que se da entre el espacio público y el doméstico. En la práctica ritual, la movilidad opera sobre otros sentidos y conformaciones socio-espaciales. En primer lugar, nos ocupamos del carnaval como una instancia de articulación entre las distintas *familias* y sus casas, a través de una festividad de organización ‘local’ que se redefinió en el espacio del pueblo y que incorporó un elemento clave que diferencia la vida en el campo de la del pueblo como es el de la ‘calle’.

“Durante el carnaval, la calle, lo público por excelencia, se ha olvidado de los controles. Las casas de las invitaciones, antes dominadas por el orden de los géneros y de las generaciones ceden lugar

al control que comienzan a ejercer sobre las comparsas y ellas sobre la casa. Es como si las casas se dieran vuelta, o se volvieran ámbitos de transición...” (Costa y Karasik, 1996:56).

La separación entre la *casa* (entendida como lugar de lo familiar, de lo doméstico, de ‘lo íntimo’) y la calle (como lo colectivo, lo social y lo público) es una construcción que puede ser entendida como parte de las categorías sociales promovidas por la regulación moral del estado (*sensu* Corrigan y Sayer, 2007). Si bien, como venimos viendo a lo largo de la tesis, estas categorías son redefinidas, reactuadas en la práctica de acuerdo a distintos contextos, sujetos y experiencias, la celebración del carnaval es, por excelencia, una instancia de movimiento de estos órdenes. Así, aun cuando en el carnaval la separación entre la calle y la *casa* se mantenga en términos físicos y espaciales, se trastoca completamente en términos simbólicos. El carnaval se da en las calles, no en el interior de las *casas*, pero no en cualquier sitio. Es justamente en la puerta de cada una de las *casas* que convidan donde se coloca la mesa con las bebidas invitadas, y se materializa, en buena medida, la transición entre el orden ‘íntimo’ de lo doméstico y la celebración de lo público. Es importante pensar en el rol que ocupa entonces en este proceso no solo la *casa* como totalidad, sino ciertos lugares y elementos específicos de ésta. En palabras de Bourdieu, “como punto de pasaje y de encuentro obligado entre los dos espacios, definidos con respecto a *movimientos del cuerpo y a trayectos socialmente calificados*, el umbral es el lugar donde el mundo se da vuelta” (Bourdieu, 2007:435 -en cursiva en el original-). Las *familias*, a través de las *casas*, que extienden su espacio y por lo tanto a sí mismos, hacia los otros. De este modo, otras dimensiones del espacio doméstico se visibilizan entonces en la acción ritual de los eventos festivos y permiten trastocar parte del orden material y social en el pueblo. Es entonces el carnaval una nueva instancia de redefinición de la *casa* que no sólo opera en relación con la construcción de una *familia* y sus relaciones ‘internas’, sino que opera funcionalmente en la articulación de esa *familia* con el pueblo en tanto colectivo. Aquel espacio público cuya forma urbana ha sido definida, principalmente, por las lógicas de ordenamiento estatal, se resignifica desde los sentidos locales, con el *mojón* como objeto central que habilita a la celebración y a que el espacio-tiempo del pueblo sea tergiversado. A través de los recorridos a través de las casas, la forma urbana del pueblo adquiere nuevas significaciones.

Sin embargo, las diferencias entre quienes participan del carnaval y quienes no lo hacen, los discursos acerca de la baja en la participación de las personas en el *carnaval grande*, nos invitan a complejizar también esa idea de lo público y lo colectivo, como construcciones únicas y uniformes. Si el *carnaval grande* era la fiesta que articula a las *familias* a través de los recorridos

por sus *domicilios* localizados en distintas secciones en el campo, el *carnaval chico* articula a los miembros de la comparsa y conforma nuevos lazos de reciprocidad y colaboración a partir de los *padrinazgos* a través de los cuales se movilizan los recursos necesarios para llevar a cabo la fiesta. No son todas las personas las que participan del carnaval, del mismo modo que hay objetos, espacios y arquitecturas cuyas implicancias y sentidos no son negociables. Volvemos entonces sobre la insuficiencia de pensar al pueblo como sinónimo de comunidad tal como lo presentamos en el Capítulo 1 a la luz del trabajo de distintos investigadores en los Andes (Mossbrucker, 1990; Alber, 1999, Abercrombie, 2006 [1998]; entre otros).

En este sentido, la Fiesta Patronal es la instancia ritual por excelencia en la que se enfrentan, se disputan sentidos locales y estatales, a la vez que cada uno de estos se presenta sus propias complejidades ‘internas’. La Fiesta Patronal es una celebración cuya organización se da a través de las dos instituciones locales con mayor relevancia en el pueblo: la iglesia católica, encarnada en la acción de la comisión de servicio, y la Comisión Municipal. Asimismo, la participación del resto de las personas se da a través de otras instituciones del pueblo: las escuelas primaria y secundaria, la sala sanitaria, la policía, la Comunidad Aborigen, los clubes y centros deportivos.

La perspectiva espacial de la práctica ritual nos permite problematizar el rol del pueblo en estas tensiones en las que sentidos culturales y simbólicos locales se entreveran con demandas políticas, económicas y sociales vinculadas a la inserción de la población en el estado: es interesante el contraste de movimientos que se da entre el desfile lineal y la procesión circular. Es aquí donde nuevamente la articulación espacio-tiempo que estará en juego en todo este capítulo, resulta especialmente relevante.

La procesión, como práctica de movilidad ritual, permitió reproducir aquel esquema descrito en el capítulo anterior, sobre las *capillas posas* y los *calvarios*, desde la práctica de las personas. Los lugares de sus paradas fueron, en ese tiempo-espacio de la fiesta estructuras emblemáticas (Nielsen, 2010) que condensan, en definitiva, el universo de intereses, ideas y disputas cotidianas del pueblo. Las personas que participaron de la procesión han cumplido siempre los mismos roles: los organizadores, los miembros de la *banda*, los danzantes, los que cargaban a los *santos* y vírgenes formaron parte de un colectivo, cuya trayectoria espacial fue un movimiento continuo en el espacio. En sentido contrario, la linealidad del desfile condujo a la multiplicación de las identificaciones de sus participantes. Como vimos, en el desfile las

mismas personas podían participar simultáneamente de diferentes colectivos, jugando distintos papeles, que los hacían ‘ir y venir’ por la avenida San Martín.

Mientras que la linealidad del desfile se asocia a la oficialización del pueblo, a aquellas ideas sobre el orden configuradas por el estado en la forma urbana del pueblo, la circularidad de la procesión aparece como instancia de reactivación de los sentidos locales asociados a aquel ‘desorden’ del campo. Las *apachetas* y *mojones* que conforman sus paradas en el pueblo no son sino edificios representativos de aquellos colectivos que coexisten y se tensionan, de los que participan diferentes personas de un modo no exclusivo.

La relación de estas dos instancias de la fiesta en una misma celebración significativa para el calendario ritual local solo puede ser comprendida en su complejidad cuando nos aproximamos al pueblo de manera diacrónica: lejos de entenderlo como lugar inmanente, producto de la articulación de relaciones sociales constituidas de manera fija a través de los lazos establecidos en el campo, debemos entenderlo como aquel lugar en el que los procesos históricos adquieren visibilidad en el presente. Como planteó Abercrombie en su trabajo en K’ulta, Bolivia:

“Para los K’ulteños los “lugares restantes” situados a lo largo de sus senderos rituales son, obviamente, físicos y topográficos, objetos en cuyos interiores invisibles sigue latiendo el aliento y la vida de importantes sucesos pasados de señalada importancia, verdaderos repositorios del proceso histórico” (2006 [1998]:172).

Esos procesos históricos, como vimos, no han sido ni homogéneos ni unidireccionales. Las prácticas cotidianas y rituales que aquí analizamos permiten observar los distintos tiempos del pueblo y el modo en el que diferentes sentidos históricos confluyen en el presente. La conflictividad que presentan los tiempos del estado a la hora de pensar en el modo de ocupación de las viviendas, el tipo de coresidencia y las actividades productivas de las personas se observa en la linealidad del tiempo del desfile y en la jerarquía del llamado *acto central*. Por otra parte, la circularidad de la procesión asociada a la presencia de un pasado simbólico y una memoria colectiva ligada a la iglesia y a la reunión de *vecinos*, se expresa también en las relaciones entre las distintas *casas* de una *familia* como partes constitutivas de la genealogía familiar y el modo en el que la trayectoria histórica de una *familia* participa de su vida cotidiana presente.

Podemos volver hacia el final de esta Parte I sobre la noción de la movilidad de los “tiempos lentos” que propusieron Zusman, Hevilla y Molina (1996). Si la movilidad de los pastores fue

una práctica perseguida por el estado nacional, las movilidades que constituyen su vida actual en el pueblo resultan imperceptibles a los ojos de ese mismo estado cuyos tiempos y espacios se definen a través de las divisiones administrativas y las jerarquías políticas, el trabajo asalariado y las explotaciones productivas. Así, mientras que el pueblo es para las agencias estatales un lugar donde estas lógicas operan, el pueblo es para la población local una compleja red de lugares a través de los que se negocian sus propias identidades ante ese mismo estado.

Sin embargo, esta red no puede circunscribirse a los límites del pueblo, ni a los establecidos a través de las regulaciones estatales ni a aquellos otros determinados por los *calvarios*, evidentemente las movilidades de los pastores involucran otros lugares a través de cuyas relaciones se produce, se disputa y se negocia, también, la especificidad del propio pueblo.

Cruzando los calvarios. Las movilidades externas

La movilidad de los pastores puneños ha estado caracterizada, históricamente, a partir de dos formas principales: las movilidades de las *familias* entre los distintos asentamientos que poseen en su *pastoreo* y las movilidades ‘hacia afuera’. Estas últimas eran realizadas por diferentes grupos de *familias* en función del intercambio de productos con otros grupos de pastores y agricultores, localizados en otros sitios. A lo largo del siglo XX la población mantuvo relaciones con otros pueblos y ciudades de la provincia en el marco de las estructuras administrativas, insitucionales, sociales establecidas a diferentes escalas. A través de esas relaciones, se implementaron otras estrategias de movilidad que exigían salir del pueblo y viajar hacia otros lugares. Por lo tanto, se pueden reconocer dos estrategias de movilidad: (1) viajes para el intercambio de productos con otros grupos pastoriles y agricultores y (2) viajes para la inserción de las personas en mercados laborales y cumplir con exigencias impuestas por el estado.

Las espacialidades que emergen de estos movimientos, nos permitirán problematizar las históricas relaciones entre diferentes grupos que caracterizaron los estudios andinos, a la luz de las relaciones que caracterizaron el devenir del estado en el área y el despliegue de sus múltiples agencias y agentes: las relaciones pueblo-ciudad y pueblo-centros laborales.

En términos más amplios, como propusieron Zusman, Hevilla y Molina (2006), podemos comprender la relación entre estos dos tipos de movilidad a partir de las diferentes valoraciones que se dan, en el contexto actual, entre las “movilidades de los tiempos rápidos” aquellas que son aceptadas (e incluso motivadas) por los agentes hegemónicos (el estado y los mercados capitalistas), y aquellas otras, las de “los tiempos lentos”, que son denostadas por esos mismos agentes. Así, “estas últimas acaban optando por adaptarse o resistir” (Zusman et al., 2006:256). En un principio podríamos, entonces, asociar los históricos intercambios entre diferentes grupos a este segundo tipo de movilidades, mientras que las asociadas a las instituciones, los servicios y los mercados laborales capitalistas podrían ser consideradas como movilidades de “tiempos rápidos”.

Sin embargo, esta clasificación no puede darse de un modo taxativo en Coranzulí. De hecho, las problemáticas referidas a los “tiempos” de las movilidades las que nos referiremos en esta

parte, resultan particularmente relevantes para dar cuenta del modo en que las diferentes prácticas de movilidad se entreveran y definen diferentes espacialidades en el pueblo. El rol que posee el espacio doméstico como un espacio múltiple y dinámico, debe ser retomado aquí en función de la relación que se da entre las movilidades y la residencia de las *familias*.

En otras palabras, si en la primera parte las residencias en el pueblo nos permitieron pensar en la persistencia de una lógica de múltiples *casas* y lugares que conforman el espacio doméstico de las *familias*, en esta segunda parte el objetivo es analizar las movilidades que se dan ‘hacia afuera’ del pueblo. Así, daremos cuenta del modo en el que, desde esta práctica, los intereses locales y los proyectos estatales se entreveran y disputan en el modo en el que se define el asentamiento de la población local y de los colectivos que esta conforma. Nuevamente, es la propia conformación del pueblo como lugar la que se pone en juego en su relacionalidad (Massey, 2004) vinculándolo con otros sitios, complejizando sus límites. De acuerdo con esta autora, “cada lugar es un nodo abierto de relaciones, una articulación, un entramado de flujos, influencias, intercambios” (2004:79).

A continuación, haremos una breve sistematización de las movilidades externas que históricamente realizó la población puneña y que han analizado otros autores, atendiendo particularmente a sus motivaciones y prácticas, así como a los caminos y vías de comunicación que, durante el siglo XX, el estado ha ido estableciendo en el área. Daremos cuenta de los caminos que atravesaron Coranzulí, en función de reconocer las históricas relaciones que ha tenido con ciertos sitios en Argentina y Chile, para observar, a la luz de la investigación realizada, las transformaciones que estas han experimentado en la actualidad.

Luego, nos enfocaremos en el objetivo de esta segunda parte: problematizar las movilidades ‘externas’ que actualmente vinculan a Coranzulí con otros sitios, considerando como variables los tiempos y los trayectos, a través de los cuales se definieron ciertas prácticas de viaje. Las caracterizaremos a partir de: las frecuencias, los lugares a los que se va y los motivos de los viajes (Tabla 5.3). El análisis se realizó sobre una muestra de diez casos. Cada uno de ellos está conformado por una *familia* coranzuleña con las que hemos trabajado en el campo, en las que se pudo reconocer las trayectorias de movilidad de, al menos, tres generaciones sucesivas. Oportunamente describiremos las características de los casos y el análisis realizado, que se encuentra completo en el Anexo II.

Tipo	Variables		Prácticas				Casos de Análisis	
	Tiempos	Trayectos	Frecuencias		Lugares	Motivos		
Movilidades Externas	Largos	Fuera del pueblo	Cotidianas	Semanales	Campo	Productivas	Generaciones <i>Familia</i>	Abuelos
				Mensuales	Ciudad	Comerciales/ Laborales		Padres
			Ocasionales		Centros laborales	Laborales		
				Campo	Productivas	Hijos		
				Ciudad	Administrativas / Comerciales			
				Centros laborales	Laborales			
			Comerciales					

Tabla 5.3. Movilidades Externas: variables utilizadas, prácticas y casos de análisis (Fuente: elaboración propia).

Finalmente, analizaremos estas movilidades a partir de la problemática de conformación del espacio doméstico de las *familias*, a través del trabajo específico llevado a cabo con las diez *familias* analizadas en Coranzulí. La relación entre los datos estadísticos sobre el crecimiento urbano del pueblo, la ocupación de casas y las dinámicas demográficas, con el trabajo etnográfico, posicionará nuevamente al espacio doméstico como clave desde la cual comprender la materialidad de las trayectorias pasadas y presentes de movilidad en la conformación del pueblo.

El carácter integrador de esta última parte, permitirá poner en relación los dos conceptos centrales que hemos adoptado en esta tesis para operacionalizar la noción de lugar: movilidad y materialidad.

Movilidades históricas en la Puna

Las movilidades que articularon a los pastores puneños con otros grupos semejantes y con agricultores poseen una profundidad histórica que se remonta a tiempos prehispánicos (Núñez-Dillehay 1995; Nielsen 1996). Estas han articulado, social y productivamente, a las poblaciones de la Puna, y a estas con poblaciones localizadas en la Quebrada y los Valles¹. De acuerdo con Bugallo, podemos decir que “un viaje de intercambio consistía en que una o más familias se organicen para llevar parte de su producción para cambiarla por productos de otras zonas ecológicas con familias de esos lugares, y regresar así con alimentos necesarios para la dieta, que ellos no producen” (2008:10).

¹ Como mencionamos en el Capítulo 1, este tipo de estrategias de complementariedad económica se diferencia de las empleadas por los crianceros de los Andes nor-patagónicos, que incluyen la articulación de pisos ecológicos en las movilidades estacionales de un mismo grupo (Bendini et al., 2005; Silla, 2010; entre otros).

Este tipo de movilidad ha estado definida en los Andes por la práctica del *caravaneo*. Siguiendo a Pimentel et al. (2011), este tipo de práctica en los Andes puede definirse a partir del “Modo Altiplánico” propuesto por Browman (1980, 1984). El autor “señala que la integración económica se basó en un amplio tráfico de caravanas de llamas que conectó zonas distantes, desarrollándose alianzas, comercio y redes de intercambio complementarias con otras comunidades” (Pimentel et al. 2011:49). Desde esta perspectiva, el intercambio mediante el tráfico de caravanas ha sido una constante en la población puneña desde el período Colonial. Fue analizada, históricamente, con distintos énfasis: en los trayectos realizados (Conti, 1989; 2003; Gil Montero, 2004), en la presencia y el control estatal (Molina Otarola, 2008), y en la complementariedad económica que conlleva (Browman, 1974; Núñez y Dillehay, 1995). Estos intercambios comerciales involucraban el movimiento de distinto tipo de productos, de acuerdo con los circuitos comerciales por los que se desplazaban. En un nivel general, si centramos la mirada en el siglo XX, podemos caracterizar dos tipos de trayectos: los transfronterizos que articulaban los pueblos puneños con los oasis del norte de Chile; y los que se dirigían hacia el interior de la frontera, articulando la Puna con la Quebrada, por un lado, y los Valles, por el otro.

En lo que respecta a Coranzulí, las *caravanas* son recordadas en la actualidad como aquellos *viajes* que realizaban *los abuelos* y que las personas que hoy tienen mediana edad ya no recuerdan haber realizado. Desde los relatos orales recogidos en nuestro trabajo de campo pudimos reconocer la realización de estos dos tipos de trayectos, los que se asocian, a su vez, con los caminos que, de acuerdo con las cartografías históricas, atravesaban a Coranzulí a comienzos del siglo XX (Figura 5.22).

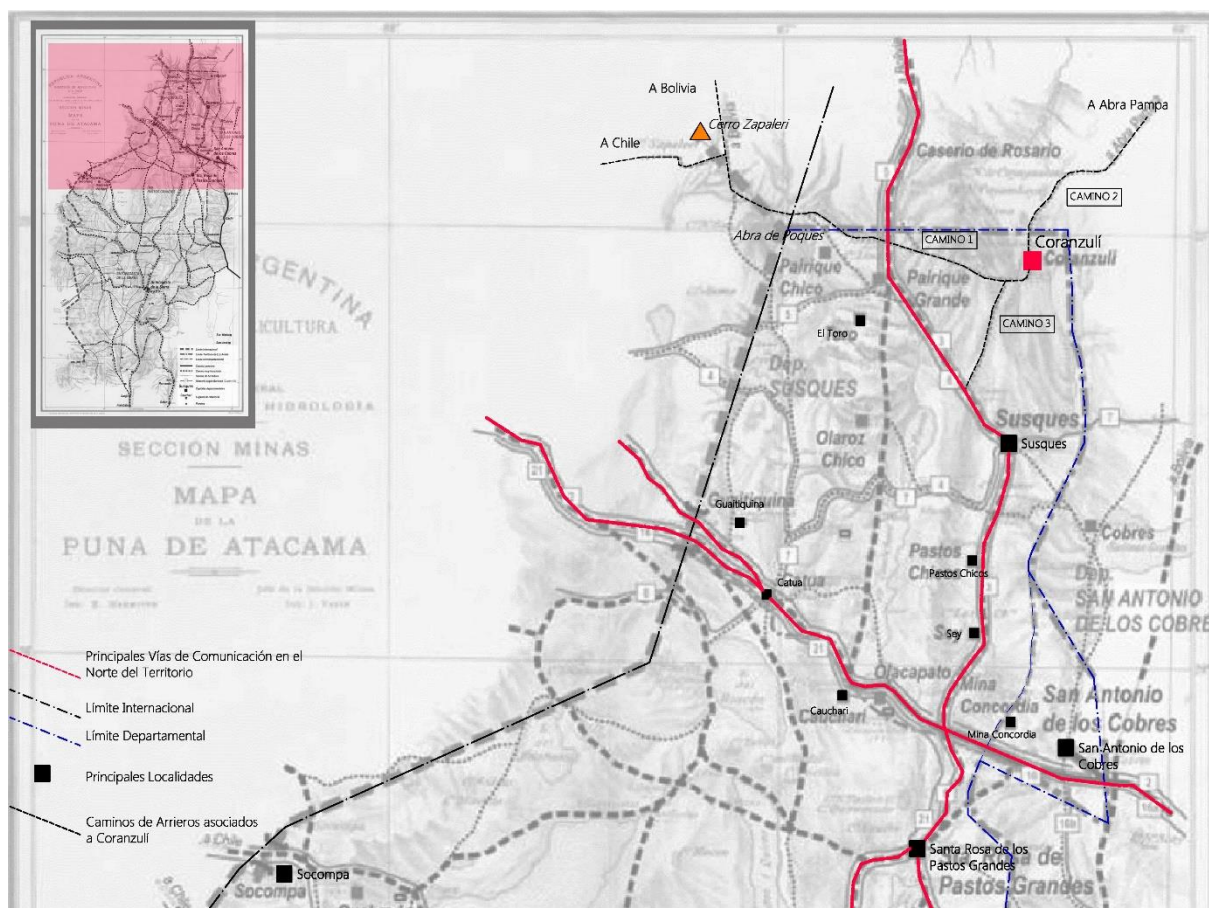


Figura 5.22. Rutas de arrieros que salen de Coranzulí y principales carreteras de circulación en el norte del Territorio marcadas en rojo (Fuente: elaboración propia en base a recorte de un mapa publicado por Benedetti, 2005 realizado en base a Bernabé, 1915).

Como se observa en la Figura 5.22, las vías de comunicación principales que atravesaban Los Andes estaban realizadas a partir de un diseño radiocéntrico desde su capital, San Antonio de Los Cobres, que la conectaba con las tres cabeceras departamentales y algunos otros puntos (Benedetti, 2005). Así, la mayor densidad de la red se concentraba hacia el sur del Los Andes. En lo que respecta al sector norte, donde se localizaba Coranzulí, no podemos observar vías de comunicación oficiales pero sí, al menos de tres caminos de arrieros o de herradura que articularon Coranzulí con otros sitios a través de las dinámicas del tráfico de caravanas. A continuación, describiremos estas tres conexiones. En la primera, se aludirá al camino que permitía realizar viajes hacia el norte chileno y de allí hacia Bolivia. En el siguiente, la atención estará puesta las conexiones hacia adentro de la frontera, vinculando Coranzulí con Abra Pampa y con Susques.

En relación con la conexión con Chile, debemos tener en cuenta que en las primeras décadas del siglo XX, en pleno auge del desarrollo de la industria salitrera en Chile (Conti, 2003), no existían aún transportes automotores de cargas que permitieran el traslado del ganado entre uno y otro lado de la cordillera. Es por ello que las *caravanas* que trasladaban el ganado a pie fueron el modo a través del cual se produjeron los intercambios comerciales entre la Puna y los poblados localizados en los oasis del norte de Chile (San Pedro de Atacama, Toconao, Socaire). Se puede diferenciar, en este marco, a la llamada “arriería indígena” de la “arriería hacendal” (Molina Otarola, 2008). Mientras que en la segunda, los arrieros eran contratados para llevar remesas de ganado adquiridos por empresas y su evidencia pueden encontrarse en los registros aduaneros, la primera, la arriería indígena “se caracterizó por el intercambio y el trueque, por tanto, se trata de otros arrieros que elaboraron sus propios viajes y diseñaron particulares estrategias de intercambio, sustentadas en redes sociales” (Molina Otarola, 2008:177).

En cuanto a los productos que eran ejes de los intercambios de este tipo, podemos destacar los que eran llevados hacia los oasis chilenos desde la Puna argentina, principalmente *charqui*¹ de llama y lana. Por su parte, desde los poblados chilenos eran traídos frutos secos y productos manufacturados, como ropa u objetos de uso doméstico cuya presencia en la región se asocia a la importante infraestructura de servicios que se desarrolló en torno a la industria del salitre.

En un nivel general, las dinámicas de continuidad y discontinuidad de este tipo de trayectos a lo largo del siglo XX estuvieron asociadas a la mayor o menor intensidad de los controles fronterizos. Como vimos en el Capítulo 2, la llegada de la Gendarmería Nacional a las fronteras en la década de 1940, impactó en la fluidez de estos intercambios (Benedetti, 2005).

Los vías a través de las cuales Coranzulí pudo haberse articulado con los circuitos de intercambio entre la Puna, la Quebrada y los Valles, están constituidas por los caminos que conectaban Coranzulí con Abra Pampa y con Susques. El intercambio de productos entre pobladores de la Puna con la Quebrada consistía, fundamentalmente, en el intercambio de *charqui* y lana por parte de los primeros, a los que se le sumaba, en este tipo de trayectos, la sal que obtenían de los salares que se encontraban en el camino hacia la Quebrada de Huamhuaca. Los segundos, por su parte, proveían los cultivos como papa, chuño, maíz, cuya molienda se realizaba, también en los Molinos localizados allí (Bugallo, 2008).

¹ Se denomina *charqui* a la carne secada al sol.

Específicamente, el camino en dirección noreste que conectaba Coranzulí con la ciudad de Abra Pampa, posibilitó el acceso a los pueblos de la Quebrada de Humahuaca, articulados a través del recorrido del ferrocarril.

La intensificación de las relaciones comerciales de Coranzulí con Abra Pampa se dio, sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo, en coincidencia con la intensificación de los controles aduaneros en la frontera argentino-chilena a raíz del incremento de los controles fronterizos (Benedetti, 2005). En la década de 1940, se comenzaron a abrir los primeros almacenes de ramos generales en Susques (Bolsi y Gutiérrez, 1973). Si bien no podemos precisar el momento en el que esto ocurre en Coranzulí, pero de acuerdo con los relatos orales que analizamos y las fotografías históricas referidas en el Capítulo 4, podemos afirmar que esto fue entre la década de 1950 y 1960.

En 1978, Merlino y Rabey plantearon que Coranzulí actuaba como un centro concentrador de mercaderías: “en efecto hay tres comercios compradores con vehículos propios, que compran lana a los pastores de la zona y la venden en Abra Pampa, en Salta y hasta en Tucumán” (Merlino y Rabey, 1978:60). De acuerdo con esta descripción, el pueblo de Coranzulí se posicionaba como un centro acopiador desde el que se redistribuían productos. Como puede verse, el comercio, formaba parte de las dinámicas cotidianas del área, constituyéndose como una práctica mediadora entre las lógicas pastoriles de producción y consumo, y las de los centros urbanos a nivel regional.

Finalmente, en dirección hacia el sur, articulaba Coranzulí con Susques, capital del Departamento. Desde allí era posible conectar con la capital del Territorio, San Antonio de los Cobres hacia el sur, y hacia el este, llegando a la Quebrada de Humahuaca por Purmamarca. Esta fue, durante la primera mitad del siglo XX, la vía ‘institucional’ por la que se movían las autoridades estatales, maestros e incluso los sacerdotes que venían desde San Antonio de los Cobres.

Los caminos aquí destacados y las articulaciones que estos posibilitaban, nos permiten pensar que, aun cuando desde los primeros relatos de viajeros (especialmente el de Cerri, 1903) Coranzulí haya sido un sitio considerado en una posición geográfica desfavorable, se trató de un nodo articulado mediante estrategias y vías de comunicación que escapaban a los intereses del propio estado. Finalmente, las relaciones que Coranzulí logró establecer con Abra Pampa y

demás localidades de la Puna y la Quebrada de Humahuaca que se encontraban, por entonces, en la provincia de Jujuy, se conformaron como vías claves para comprender el posterior desarrollo de sus relaciones comerciales y laborales, las que caracterizaron las movilidades externas de los coranzuleños desde la segunda mitad del siglo XX.

Movilidades en la actualidad desde Coranzulí

Hemos mencionado que en la actualidad los viajes de caravanas, mediante el tráfico de ganado en pie, ya no se realizan en Coranzulí. Es por ello que en la actualidad, las vías de comunicación que permiten el acceso vehicular al pueblo son las que facilitan las movilidades externas que hoy se realizan desde el allí (Figura 5.23).

Existen dos caminos vehiculares que atraviesan hoy Coranzulí:

(1) La Ruta Nacional 40 hacia el sur. Esta permite, conectar Coranzulí con Susques y luego vía la Ruta Nacional 52 llegar a la Quebrada, pasando por Salinas Grandes hasta llegar a Purmamarca. Por otra parte, el primer tramo de la Ruta Nacional 40 desde el pueblo, permite tomar el desvío en Lever, hacia el oeste, por la Ruta Provincial 77 y desde allí llegar a las localidades de El Toro, primero y Jama, después (ambas dependientes de la Comisión Municipal de Coranzulí) hasta la frontera con Chile por el Paso de Jama, localizada a 194km de la localidad chilena de San Pedro de Atacama. La utilización de estas carreteras requiere el tránsito mediante un vehículo particular, en tanto no existe transporte público que comunique Coranzulí con las localidades mencionadas. En este sentido, como veremos, para los coranzuleños este tipo de trayectos es utilizado únicamente de forma ocasional, en momentos puntuales que requieren de una organización familiar o colectiva previa.

(2) La Ruta Nacional 40 hacia el norte, que permite vincular al pueblo con el centro minero de Mina Pirquitas y empalmar con la Ruta Provincial 74, que conecta Coranzulí con Abra Pampa (esta se asocia con lo observado anteriormente para el Camino 2). Es desde Abra Pampa que, en la actualidad es posible acceder, mediante transporte público a la gran mayoría que los poblados puneños que, como Coranzulí, se localizan en el noroeste de la provincia de Jujuy. Esta se constituye hoy, como la vía de comunicación principal que poseen los coranzuleños para acceder a los centros urbanos como la propia Abra Pampa y desde allí, a San Salvador de Jujuy o La Quiaca.

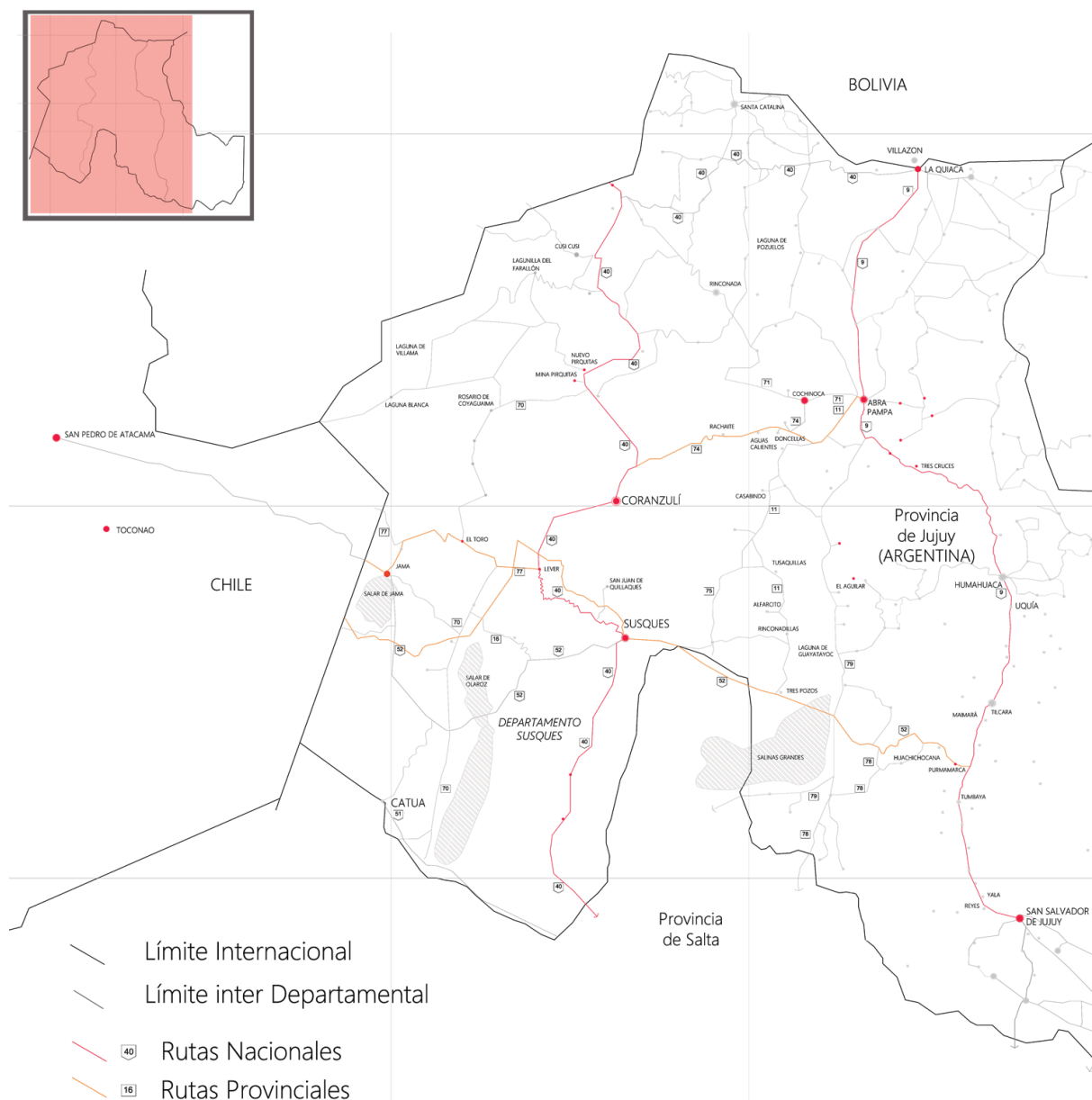


Figura 5.23. Mapa de rutas actuales que vinculan a Coranzulí con otros sitios de la provincia de Jujuy y el norte de Chile (Fuente: elaboración propia en base a cartografía de la Dirección Provincial de Vialidad de 2011).

El desarrollo de estas rutas condujo a la ‘oficialización’ de ciertos trayectos por sobre otros (como el señalado a partir del Camino 2 con Susques o el camino a Chile) que contribuyó al estrechamiento de vínculos institucionales, laborales y comerciales entre Coranzulí y otros sitios, entre los que la ciudad de Abra Pampa y el centro minero de Mina Piriquitas ocupan un lugar preponderante.

La inserción de la población local en estas dinámicas se dio de un modo articulado con el desarrollo de una vida en el pueblo que, desde la segunda mitad del siglo XX y particularmente

desde la década de 1970, ha estado asociada a la complementariedad económico-productiva de las unidades domésticas, a la participación de las *familias* en las instituciones y colectivos locales y al desarrollo de prácticas domésticas y rituales ‘urbanas’. Sin embargo, estos mismos procesos promovieron el desarrollo de otras dinámicas de movilidad, asociadas a los “tiempos rápidos” que hoy caracterizan a las dinámicas de la población local. A continuación, nos adentraremos en su análisis.

Metodología de análisis empleada

Cada una de estas prácticas de movilidad fue analizada según su frecuencia, los lugares a los que se va y las motivaciones de los viajes. A partir de esta caracterización, dividiremos lo que sigue en dos apartados: “Movilidades Cotidianas” y “Movilidades Ocasionales” que analizaremos de modo detallado, a partir de los casos de estudio seleccionados. A partir de las entrevistas realizadas con diez *familias*¹, serán analizadas como familias extendidas, conformadas por tres generaciones sucesivas. En la Tabla 5.4 se detalla la cantidad de personas que, por generación, fueron registradas en cada caso.

Personas	Caso 1	Caso 2	Caso 3	Caso 4	Caso 5	Caso 6	Caso 7	Caso 8	Caso 9	Caso 10	Totales
<i>Los abuelos</i> *	1 (2)	3 (1)	1 (3)	(2)	1 (1)	1 (1)	2 (2)	(2)	1 (3)	1 (1)	11 (18)
<i>Los padres</i>	9	7	4	9	4	6	4	3	5	4	45
<i>Los hijos</i> **	3 (4)	3 (3)	5 (2)	6 (3)	(1)	1 (2)	3 (4)	10	10	9 (5)	50 (24)

* Se consignan entre paréntesis las personas ya fallecidas

** Se consignan entre paréntesis los niños que aun se encuentran a cargo de sus padres y no son económicamente activos

Tabla 5.4. Número personas analizadas por caso, discriminado por las generaciones indicadas. Para ver la descripción de los casos completos ver Anexo II (Fuente: elaboración propia).

Los abuelos (generación 1). Se consideran dentro de esta categoría a los nacidos aproximadamente en las décadas de 1940, 1950 o anterior. En los diez casos analizados, contamos con 29 personas en esta generación. Dentro de estos, 17 ya han fallecido, por lo que consideraremos para ellos las movilidades pasadas, mientras que 12 son personas vivas, cuyas movilidades pueden ser registradas en la actualidad.

Los padres (generación 2). Se consideran los nacidos entre las décadas de 1960 y 1980. Dentro de estos contamos con información de 45 personas, dentro de las que se distinguen 22 matrimonios.

¹ Los datos completos sobre las trayectorias familiares de cada caso se exponen en el Anexo III, junto con los esquemas de filiación y de las casas que registran relaciones entre sí.

Los hijos (generación 3). Se consideran a los jóvenes y niños nacidos entre la década de 1980 y la actualidad, los que en su mayoría no están casados. Es así como para la Generación 3, contamos con información de 74 personas. Dentro de estas, debemos considerar las 50 que ya son económicamente activas y poseen patrones de residencia independientes de los de sus padres, mientras que 24 aun dependen directamente de sus padres por lo que no serán considerados de modo independiente para el análisis.

En este sentido, retomaremos a Göbel (2002) y a Abeledo (2014) en tanto analizaremos la conformación a las *familias* conformadas por tres generaciones en tanto unidades domésticas pastoriles. Sin embargo, tendremos en cuenta también, de acuerdo con lo analizado en la Parte I, sus distintos niveles de agregación dinámicos en el tiempo.

Movilidades Cotidianas

La tabla 5.5 expresa la información obtenida a partir de las entrevistas realizadas con diferentes miembros de las 10 *familias* que constituyeron nuestro universo de trabajo, dando cuenta de las prácticas de movilidad cotidianas (semanales y mensuales) que realizan las personas, de acuerdo con su rango etario y las motivaciones que intervienen en cada caso:

Movilidades Cotidianas	Frecuencia	Lugares		Generación 1		Generación 2		Generación 3*	
				Motivaciones	Casos	Motivaciones	Casos	Motivaciones	Casos
	Semanal	Campo		Productivas	3	Productivas	15	Productivas	1
		Ciudad			-	Laboral/Comercial	4	Laboral/Estudios	-
		Centros Laborales	Mina Pirquitas		-	Laborales	-	Laborales	-
			Loma Blanca		-	Laborales	3	Laborales	-
	Mensual	Campo		Productivas	2	Productivas	7	Productivas	-
		Ciudad		Institucional-Servicios	4	Institucional - Servicios	11	Laboral/Estudios	4
		Centros Laborales	Mina Pirquitas	Laboral	1	Laborales	1	Laborales	-
			El Aguilar		-	Laborales	1	Laborales	-

* Se consideran sólo las personas de esta generación cuyas movilidades son independientes de las de sus padres.

Tabla 5.5. Movilidades Cotidianas por frecuencia, lugares y motivación (Fuente: elaboración propia).

A partir de la información que nos ofrece la Tabla 5.5, podemos concluir que la mayor intensidad de las movilidades se da entre los miembros de la Generación 2, *los padres*. A partir de la totalidad de los casos analizados en esta generación (55) podemos observar que el 40% se mueve semanalmente, mientras que el 36% lo hace mensualmente. En cuanto a las motivaciones y lugares de los viajes, podemos observar que un 40% de ambas frecuencias tiene

que ver con el sostenimiento de la *hacienda* en el campo, mientras que sólo el 16% son movilidades que se realizan por motivos laborales que articulan al pueblo con otras ciudades o con los centros mineros. Debemos tener en cuenta que esto no implica, necesariamente, que las *familias* mantengan un sostenimiento económico basado únicamente en el campo. Se debe a que, en general, mientras que ambos miembros de un matrimonio *van al* campo alternada o simultáneamente, la movilidad laboral hacia otros sitios es llevada a cabo, principalmente por los varones. Asimismo, tenemos que tener en cuenta que en todas las *familias* analizadas existe al menos un miembro de la Generación 2 que realiza actividades laborales en el pueblo: 3 lo hacen a través de la actividad comercial, otros 2 a través del trabajo por cuenta propia y un total de 7 trabajan en la administración pública, entre la Escuela Primaria y la Comisión Municipal. Estas últimas condiciones son relevantes para pensar las movilidades semanales y mensuales a centros urbanos, principalmente la ciudad de Abra Pampa -para realizar trámites bancarios, asistir a turnos médicos, cobrar salarios, entre otras actividades que hemos englobado en las motivaciones “Institucionales/Servicios”-, tiene una notable incidencia. Así, un 22% de las personas de la Generación 2 viajan por este tipo de motivo, mensualmente.

En lo que respecta a *los abuelos y los hijos*, generaciones 1 y 3, la muestra es más pequeña. Para la Generación 1, contamos únicamente con los datos actuales de sólo 11 personas. Para la Generación 3, son 50 los jóvenes y adultos cuyas movilidades pueden ser consideradas de modo independiente de las de sus padres. En ambos casos, la estabilidad en un mismo sitio es mucho más frecuente. En lo que respecta a la Generación 1, esto se debe a que las personas de edad suelen quedarse en el pueblo (ver caso 5.5. en Anexo II) o incluso han migrado a centros urbanos como Abra Pampa (esto último fue observado en personas, ver en Anexo II los casos 5.1, 5.3 y 5.7) por considerar que allí hay una mayor accesibilidad al sistema de salud. Por otra parte, podemos encontrar dos casos de personas de la Generación 1 que permanecen en el campo de modo casi permanente (ver en Anexo II, casos 5.6 y 5.9 en Anexo II)¹.

En la Generación 3, la prolongada residencia en el mismo sitio es mucho más frecuente, por que las principales motivaciones de los viajes tienen que ver con el acceso a trabajos urbanos o

¹ Sin embargo, debemos notar a partir de los casos 5.4 y 5.8 la existencia histórica de empleo minero en los varones de la primera generación, mientras que han sido las mujeres quienes permanecieron en el *campo* con la *hacienda*. Evidentemente, en el marco de los procesos históricos observados en el Capítulo 2, la incidencia de este tipo de empleos en personas nacidas durante la primera mitad del siglo XX es mucho menor a la que se registra en la actualidad en la Generación 2. Es interesante observar que, en estos casos, la movilidad hacia los centros mineros se daba, en general entre el *campo* y el centro, sin que la *familia* posea residencia en el pueblo.

la continuidad de los estudios secundarios, terciarios y universitarios. Es por ello que la residencia en otros sitios se sostiene por tiempos más prolongados, o con una frecuencia de movilidad desde/hacia el pueblo que va desde los dos meses a un año o más¹. En este sentido, sólo encontramos cuatro casos en los que los viajes se dan de manera mensual entre el campo y los centros urbanos, y un único caso de un joven de la Generación 3 que se dedica de tiempo completo al pastoreo, moviéndose entre el campo y el pueblo semanalmente.

Movilidades Ocasionales

Además de las movilidades recién analizadas, existen otras prácticas de movilidad, que denominamos “ocasionales”, que son las que involucran tiempos más extensos, por lo que suponen la ausencia prolongada de ciertas personas en el pueblo (Tabla 5.6). En estos casos, ‘la ida y vuelta’ puede extenderse por frecuencias que pueden ir entre los dos o tres meses y un año. Sin embargo, hemos incluido en esta clasificación, también, a aquellas movilidades que tienen que ver con eventos puntuales a los que asisten los coranzuleños durante el año, como son las ferias y los encuentros de trueque. Si bien estos también forman parte de las estrategias económicas de las unidades domésticas, las *familias* no participan de ellos sistemáticamente, por lo que su análisis no puede realizarse del mismo modo en el que lo hicimos para las demás prácticas.

Movilidades Ocasionales	Frecuencia	Lugares		Generación 1		Generación 2		Generación 3*	
	Motivaciones			Casos	Motivaciones	Casos	Motivaciones	Casos	
	Periódica	Campo		Productivo/ Ritual	1	Productivo/ Ritual	11	Productivo/ Ritual	5
		Ciudad		Laboral/Comercial	2	Laboral/Comercial	12	Laboral/Estudios	12
		Centros Laborales	Mina Pirquitas	Laborales	2	Laborales	-	Laborales	-
	Loma Blanca		Laborales	-	Laborales	1	Laborales	3	
	Puntual	Centros Urbanos: ferias			Familias				
Otros pueblos: encuentros de trueque									

* Se consideran sólo las personas de esta generación cuyas movilidades son independientes de las de sus padres.

Tabla 5.6. Movilidades esporádicas por frecuencia, lugares y motivación (Fuente: elaboración propia).

A partir de la información que nos brinda la Tabla 5.6, nos interesa enfocarnos en la movilidad campo-pueblo y pueblo-ciudades.

¹ Este tipo de dinámicas serán contempladas en el próximo acápite, a partir del análisis de las movilidades esporádicas.

En relación con la movilidad campo-pueblo, nuevamente, nos encontramos con una presencia mucho mayor de este tipo de movilizaciones entre las personas de la Generación 2 (el 20% del total de casos), aunque la ida al campo ocasional en la Generación 3 es mayor que la observada anteriormente para las movilizaciones cotidianas. Esto se debe a dos cuestiones:

(1) La transformación experimentada en la propia práctica del pastoreo en Coranzulí. Como mencionamos, los *puestos* son usados únicamente en casos específicos, ante las prolongadas sequías o escasez de pasturas, y son los *domicilios* los sitios donde se acude generalmente. Asimismo, la mayor incidencia de las llamas en la composición de las *haciendas* conduce a lo que podemos comprender como un pastoreo con menos requerimientos que el de las *haciendas* chicas, de cabras u ovejas, por lo que los pastores suelen ir *a ver la hacienda* con menor frecuencia.

(2) Las ritualidades asociadas al cuidado de la *hacienda* como la *señalada*. Esta práctica se realiza una vez al año, durante los meses de verano, antes del Carnaval. La *señalada* es el ritual de marcación de la hacienda que se realiza en los *domicilios*. Allí se reúne la unidad doméstica completa, contemplando incluso a aquellos miembros que, aunque no se dediquen de un modo directo al cuidado de los animales, colaboran con su sostenimiento a partir del aporte económico o con su colaboración en la marcación, en las pariciones, vacunaciones, etc.

El segundo caso, el de las movilizaciones pueblo-ciudades que se realizan con una frecuencia menor a un mes, puede notarse una incidencia similar en las generaciones 2 y 3, *los padres y los hijos*. En la Generación 2, se trata del 22% de un total de 55 casos en la Generación 3, en un poco mayor: el 25% de los casos. Entre este tipo de dinámicas es posible contemplarlas a partir de las visitas mutuas que se realizan entre padres e hijos que están residiendo en diferentes centros urbanos (Abra Pampa o San Salvador de Jujuy) a causa de sus estudios o actividades laborales, así como también los viajes periódicos para la realización de trámites o para la atención médica.

A su vez, este tipo de movilizaciones implica el desarrollo de una frecuencia más amplia de *viajes* al pueblo que no sigue un único patrón ligado a los regímenes laborales sino que las estadías prolongadas en otros centros urbanos. Este tipo de dinámicas, especialmente en los jóvenes, conduce a que, generalmente, formen nuevas *familias* allí. Esto conduce a una disminución en sus frecuencias de regreso al pueblo, limitándose, en algunos casos más extremos, a una única visita al año que suele coincidir con los eventos rituales como el Carnaval o las Fiestas Patronales.

Por otra parte, la información propiciada en la Tabla 5.6 nos permite identificar aquellas movilidades esporádicas que denominamos “puntuales”. Estas son aquellas que no siguen un patrón de reiteración periódica estricto, sino que se trata de actividades en las que buena parte de los miembros de la *familia* participa, esporádicamente. Si bien estas se asocian con las estrategias de sostenimiento económico de las unidades domésticas, este tipo de prácticas familiares contemplan, también, instancias de sociabilidad, vale decir: de lo colectivo.

Nos referiremos a dos instancias particulares asociadas al intercambio de productos entre diferentes *familias* que tienen vigencia en la actualidad y que articulan, simultáneamente, lazos comerciales y sociales. La primera es la Feria de Pascua que tiene lugar cada año en Abra Pampa. La segunda es la actual feria del trueque que ocurre cada año en Coranzulí, en ocasión de la Fiesta Patronal de octubre. En ambas ferias las estrategias que las personas emplean para acceder e intercambiar y/o vender sus productos, los lazos sociales y políticos que activan y las actividades específicas que involucran, se han ido transformando a lo largo del tiempo. Este tipo de acontecimiento ha sido estudiado por diferentes investigadores, desde perspectivas históricas (Madrazo, 1981; Conti, 1989,2003) como etnográficas (Karasik, 1984; Göbel, 1998; Bugallo, 2005, 2008). Recuperaremos estos trabajos haremos durante el abordaje de nuestro caso de estudio.

La Feria de Pascua

La Feria de Pascua, exige la movilidad de las *familias* coranzuleñas desde el pueblo hacia la ciudad de Abra Pampa. Suelen hacerlo mediante el transporte público, *el cole*, o bien con los vehículos particulares. Muchas veces, estos viajes en vehículo reúnen a miembros de más de una *familia* siendo que muchas personas poseen camionetas cuya disponibilidad de lugar para *viajar* se va difundiendo ‘de boca en boca’ entre los pobladores. Las mercaderías que suelen llevarse desde Coranzulí son lana o tejidos y carne -fresca o *charqueada*-, y estas se intercambian por frutas o verduras de la Quebrada de Humahuaca, así como también por productos manufacturados de bazar, ropa o útiles escolares que habitualmente se comercializan en Abra Pampa o La Quiaca. Muchos de estos productos vienen de Bolivia. Son los propios productores o comerciantes bolivianos los que asisten a la feria cada año.

Sin embargo, dentro de la feria el trueque ya no es la única forma a través de la cual es posible adquirir productos. La compra/venta de los mismos se ha ido transformando en los últimos años cada vez más en una práctica habitual. Este medio se utiliza sobre todo para la adquisición de

productos manufacturados y, especialmente, materiales e insumos para la construcción. Luego de la Feria, tras la llegada del colectivo a Coranzulí, es común ver personas descargando puertas o ventanas de madera, artefactos de loza o cerámicos.

Este evento tiene influencia a escala de toda la puna. Además, en la actualidad, posee una visibilidad que excede a las comunidades que participan de forma directa, alcanzando también a la prensa provincial¹. En este sentido, las actividades que acompañan la feria están atravesadas por las prácticas religiosas asociadas a la Pascua (como el vía crucis, misas o incluso bautismos), y por eventos sociales como bailes, festivales musicales, proyecciones cinematográficas y competencias deportivas entre los equipos de las distintas comunidades del área.

Así, la inserción de este tipo de prácticas que reactualizan estrategias y lazos que han estado presentes históricamente entre las comunidades locales son visibilizadas en la actualidad por los medios de comunicación y los organismos gubernamentales, exponiendo la superposición de sentidos que operan en el encuentro. Podemos retomar algunos fragmentos publicados en la prensa escrita sobre la realización de la feria en 2013 y 2016:

“Como ya es una tradición en las fiestas religiosas de la Pascua, Abra Pampa tiene la particularidad de vivir la Feria de Pascua donde año tras año se reivindica la costumbre ancestral del cambalache que prevalecía antaño sobre el valor en dinero de los productos de cada puneño. Desde hace unos años la Dirección de Cultura de la Municipalidad de Abra Pampa coordina actividades. La llegada de la Feria de Pascuas en Abra Pampa es la oportunidad para varios de poder incrementar algunos pesos al ingreso económico al hogar, es por eso que desde el viernes los feriantes construyeron sus carpas, de varios rubros, como ser: carpas de comida y bebida, carpa de venta de ropa, música, muebles, juegos de azar y de diversión, golosinas y las carpas de cantada donde quienes todavía acostumbrar llegarse con su caja, flauta y las coplas de Pascua”²

La “reivindicación” de la costumbre del trueque aparece en este relato como uno de los valores más significativos de la realización de la Feria, a la vez que es simultáneamente considerada como una práctica en deshuso debido a que en la actualidad los intereses de los feriantes están

¹ Asimismo, otras ferias solían y suelen organizarse, también, para la Pascua en distintos lugares de la Quebrada (Conti, 2003), convocando a distintas comunidades puneñas con el fin de abastecerse para el invierno. Otro tipo de ferias, de acuerdo con Bugallo (2008) son aquellas realizadas en octubre, para preparar la siembra para el nuevo invierno. Entre estas podemos destacar, como casos significativos que poseen continuidad al día de hoy el de la *Manka Fiesta*, que se organiza cada octubre en La Quiaca y la feria de Iruya (Bugallo, 2008).

² El Tribuno, marzo de 2013 (<http://www.tribuno.info/feria-pascua-abra-pampa-n266226>).

asociados a la obtención de un ingreso adicional a sus economías domésticas. El reporte del mismo diario en 2016, va incluso más a fondo con esta cuestión:

“La feria de Pascuas cobró popularidad por ser el lugar más importante para el cambalache de productos en sus primeros años. Luego el cambalache comenzó a quedar en un segundo plano poco a poco por la situación económica y política del país, en la actualidad se practica muy poco, pero todavía sigue siendo una opción de comercio ya que siempre se convoca alguien de lugares alejados de nuestra región”¹

El rol que la ‘institucionalización’ de la feria tuvo a partir de que esta sea organizada por la Comisión Municipal de Abra Pampa es sin dudas relevante, ya que permite pensar, a través de que otras estructuras que exceden a las formas de organización local. Cómo ciertas formas de comercio e intercambio económico y social son valoradas o no. En este sentido, podemos retomar los relatos locales sobre la feria que se reproducen en Coranzulí. Así, fue en la edición de 2014, mientras que una treintena de coranzuleños esperaban el colectivo para ir a la feria y otros tantos se organizaban en vehículos con el mismo fin, una señora nos comentó: *antes llevábamos lana, tejidos, carne y lo cambiábamos por frutas que duraban para todo el año en el campo. Ahora está todo caro, ya no te dan nada por la carne....*

La Feria del Trueque en Coranzulí

Si la Feria de Pascua conduce a que buena parte de la población local se mueva ‘hacia afuera’ del pueblo, la Feria del Trueque que se organiza desde 2011, en ocasión de las Fiestas Patronales es un momento de regreso de la población a Coranzulí, así como también de llegada de grupos que provienen de otros lugares, incluso de poblados del norte chileno. La Feria es organizada por la Comisión Municipal de Coranzulí en vinculación con la Comuna de San Pedro de Atacama (Chile). En la versión de 2016, concurrieron al pueblo unas 15 familias chilenas con sus productos para intercambiar en la Feria. Estas familias concurrieron a Coranzulí en sus vehículos particulares (Figura 5.24). Las familias fueron acompañadas por un Concejal de la Comuna chilena de San Pedro quien operó como organizador del viaje. Asimismo, participó del *acto central* de la Fiesta y fue uno de los invitados a presenciar el desfile cívico-militar desde el palco. Como parte de su participación en el *acto central* el Concejal chileno pronunció un discurso agradeciendo el convite a los presentes y a la Virgen del Rosario, para luego manifestar su devoción a la *Pachamama*:

¹ El Tribuno, marzo de 2016 (<http://www.tribuno.info/la-feria-pascuas-las-alturas-abra-pampa-n692352>).

...nuestra madre tierra que nos tiene cerca y que nos ha podido acercar cada día más. Queremos pedirle a ella que proteja y cuide cada uno de los rincones de Atacama. En pueblo atacameño es un pueblo grande, es un pueblo que ha crecido y que tuvo una postura al desarrollo (...) nuestros abuelos se comunicaban, se abastecían de un lado a otro para poder satisfacer sus necesidades y que este pueblo fue creciendo (...) agradezco a la delegación que viene de Chile a hacer estas actividades y de poder fortalecer la identidad del pueblo atacameño sin fronteras (...) todos están invitados a San Pedro de Atacama, los vamos a esperar con los brazos abiertos para que puedan conocer y se van a dar cuenta que somos los mismos, tenemos los mismos apellidos, tenemos las mismas costumbres, las mismas tradiciones y realmente somos un mismo pueblo¹.

El discurso pronunciado por el funcionario chileno expresa el rol que posee este encuentro actual de trueque en función de la actualización de sentidos y lógicas *de los abuelos*, asociadas al *caravaneo* como forma de intercambio pero también como clave de integración transfronteriza. El hecho de que el funcionario se refiera a los presentes en clave de atacameños y no como coranzuleños, argentinos o chilenos, posiciona, justamente, este sentido de integración en el centro de las problemáticas sobre el desarrollo y las reivindicaciones que las comunidades indígenas demandan hoy ante los estados (Figura 5.25).



Figura 5.24. Automóviles y camionetas chilenas estacionadas en el acceso norte al pueblo, frente a la estación de ómnibus (Fuente: fotografía de Carolina Rivet).

Luego de los discursos de apertura, la Feria tuvo lugar en el Polideportivo localizado hacia el sur del pueblo, sobre la avenida San Martín. Dentro del tinglado, los puestos se localizaron en el perímetro, dejando el centro libre para el recorrido de los compradores y trocadores. Mientras

¹ Fragmento del discurso pronunciado por el Concejal de Chile a la comunidad de Coranzulí en ocasión de las Fiestas Patronales en el pueblo en 2016.

que los tejidos y la carne eran los principales productos ofrecidos por los argentinos, los chilenos traían frutos secos y ropa (Figura 5.26). La Feria fue inaugurada oficialmente el sábado por los representantes políticos locales de ambos sitios. Sin embargo, además de sus discursos, el acceso al Polideportivo fue *challado* con el mismo fin. Este ritual contó con la participación de los propios representantes así como también de las *familias* participantes dentro de las cuales se encontraban, por parte de los coranzuleños, el presidente de la Comunidad Aborigen y el representante del pueblo Atacama ante el Consejo de Participación Indígena nacional (Figura 5.27). Por fuera del predio donde se realizaba la feria, algunos comerciantes coranzuleños aprovecharon para montar sus puestos en las calles del pueblo (Figura 5.28).



Figura 5.25. Izamiento de las banderas argentina, chilena y *whipala* durante la pronunciación de los discursos en el *acto central* en la plaza de Coranzulí (Fuente: fotografía de Carolina Rivet).



Figura 5.26. Puestos en el polideportivo (Fuente: fotografía de Carolina Rivet).

La Feria del Trueque en Coranzulí también presenta un conjunto de prácticas y roles en los que se entrevera la reivindicación de los sentidos y lógicas locales asociadas históricamente a los intercambios de *caravanas* y las formas de articulación entre pueblos de países vecinos promovidas por sus representantes políticos y atravesadas por las formas, tiempos y medios de movilidad que se asocian a los ‘circuitos oficiales’. Sin embargo, aun cuando estas prácticas sean actualizadas y redefinidas en función de otras lógicas de organización (mediadas por los organismos gubernamentales locales), otros tiempos y medios de locomoción (vehículos motorizados y articulación de las Ferias con instancias rituales como la Fiesta Patronal) siguen resultando, muchas veces, conflictivas para los estados, particularmente en lo que respecta a los controles fronterizos.

Durante nuestro trabajo de campo hemos podido presenciar una de los viajes que, a la inversa del recién relatado, convocaba a los coranzuleños a asistir a la feria en San Pedro de Atacama. A pesar de que las mercaderías fueron concentradas en el camión de la Comisión Municipal y las personas que iban lo hicieron en el mismo vehículo o en camionetas particulares, la misma noche de la partida los coranzuleños regresaron al pueblo. La *falta de papeles* en el vehículo municipal hizo que no pudiesen pasar el control fronterizo y regresaran a Coranzulí sin haber podido trocar sus productos.



Figura 5.27. *Challada* en el acceso al Polideportivo para dar comienzo al trueque (Fuente: fotografía de Carolina Rivet).



Figura 5.28. Puesto de venta callejero de un comerciante coranzuleño, con motivo de las Patronales y de la llegada de los trocadores chilenos. Por detrás, se observa el paso de la procesión como parte de las actividades del día domingo en las Fiestas Patronales (Fuente: fotografía de Carolina Rivet).

Prácticas de viaje y articulación familiar

Con el fin de problematizar estas lógicas de movilidad, como prácticas sociales de viaje, podemos recuperar la propuesta de Gutiérrez (2009) acerca de la “visión morfológica” y la “visión cronológica” del viaje. La primera, nos permite concebir al viaje en tanto secuencia de lugares y la segunda, como secuencia de momentos. En el contexto andino, tal como venimos sosteniendo a lo largo de la tesis, no pueden ser consideradas como esferas escindidas. Atenernos a una u otra de estas visiones resultaría, por lo menos insuficiente. La movilidad como práctica constitutiva de las prácticas sociales andinas, puede ser considerada como derrotero de viaje en el que los movimientos en el tiempo y en el espacio operan de modo simultáneo (Abercrombie, 2006 [1998]).

En la actualidad, resultan significativas las movilidades que complementan los ingresos de las unidades domésticas, particularmente entre los miembros de la Generación 2, aunque, como vimos, estas no exigen, de ningún modo, el cese del trabajo en el campo. Estas diferentes estrategias, que funcionan colaborativamente en el sostenimiento y multiplicación de las unidades domésticas ‘urbanas’, también continúan operando en función de la permanencia y

participación de los diferentes miembros de una *familia* en la unidad doméstica pastoril, incluso en aquellos casos (como los de la Generación 3) en los que la movilidad hacia el campo se casi únicamente para momentos rituales, como las *señaladas*. Es en este sentido que la mayor movilidad de ciertos miembros y la mayor estabilidad de otros, no puede comprenderse como una práctica progresiva, sino que debe ser considerada a partir de la coexistencia de distintas frecuencias y lugares de viaje.

El campo

Las idas al campo actuales y sus frecuencias están atravesadas por un cambio en la duración de las estancias y los trayectos. La accesibilidad que los *pastoreos* tienen con vehículos es relevante en este sentido, siendo que se reconocen, incluso, visitas al campo diarias en los casos donde la cercanía y el acceso vehicular, ya que permite ir y regresar. Es habitual ver que los miembros de la Generación 2 que residen durante la semana en el pueblo, los fines de semana se encargan de llevar al campo mercaderías necesarias para quienes viven allí, o bien se ocupan de ir *a ver las llamas* cuando allá no hay nadie. La colaboración que los miembros de la Generación 3 que aun asisten a la escuela es importante en estos casos, en función de incrementar la colaboración en la tarea. Esta se incrementa en los meses de verano, en los que muchas *familias* se trasladan al campo de forma casi permanente, aprovechando el cese de la obligatoriedad escolar. En la mayoría de los casos la estrategia de viaje suele ser mixta, haciendo un tramo en vehículo y otro a pie, en función de la mayor o menor accesibilidad de los caminos. Así, encargarle a un vecino o pariente que espere en la huella del camino al regreso el día domingo, suele ser una estrategia habitual para las personas que acuden al campo por tiempos cortos, limitados por la obligatoriedad del regreso al trabajo en la minería o en el pueblo.

Los centros mineros

En relación con el empleo minero, las estrategias de ida y vuelta también motorizan relaciones asociadas a las dinámicas del propio pueblo. En tanto no existe un transporte que permita vincular los centros mineros y en particular el de Mina Pirquitas con Coranzulí, las estrategias de regreso e ida suelen ser variables generando tiempos adicionales en los trayectos. Coordinar con algún familiar o vecino con vehículo que espere en la salida del turno al trabajador en cuestión suele ser una alternativa frecuente para llegar al pueblo, aunque no exenta de dificultades logísticas debido que debemos recordar que, en Coranzulí, no hay señal de telefonía

y sólo un teléfono público funciona para toda la población. En los casos en los que esto no es posible.

Una alternativa es la de tomar el transporte de la empresa que se dirige a San Salvador de Jujuy y descender en la Ruta 74, a la espera de *que pase el cole* o de que algún viajero en vehículo colabore en la llegada al pueblo. Otros trabajadores suelen llegar hasta San Salvador de Jujuy donde pasan algunos días para luego hacer el camino a Coranzulí. En este contexto, los tiempos de presencia efectiva de los trabajadores mineros en el campo e incluso en el pueblo se acortan, por lo que es frecuente verlos realizando numerosas actividades en sus tiempos de estancia. Las tareas de construcción en las casas suele ser una de ellas, empleando allí buena parte de los recursos monetarios de su trabajo. Cuando es posible, el empleo de vecinos o parientes como *constructores* para que continúen las tareas en su ausencia hasta el nuevo descanso es una de las estrategias usuales para dar continuidad a la obra.

Un caso singular es el del empleo en Loma Blanca, cuya cercanía permite que los trabajadores vayan a la mina y regresen al pueblo en el día, aproximadamente a las 20:30hs, mediante un servicio de transporte que ellos mismos abonan con su salario y que es realizado por un vecino coranzuleño desde 2015. En estos casos, las idas al campo en los descansos suelen ser más frecuentes, e incluso algunos de los trabajadores mineros suelen también colaborar con sus *familias* atendiendo los comercios en sus casas, cuyo horario se acomoda a los momentos en los que están en el pueblo. Es así como en Coranzulí es frecuente que los comercios y los servicios, como el del teléfono público, estén abiertos hasta la medianoche, facilitando el acceso a ellos de los trabajadores que llegan hacia la noche. La articulación de estos regímenes de movilidad asociadas al empleo minero y también al empleo en la administración pública local, imprime una dinámica singular al pueblo en el que se observa una marcada merma en sus actividades y en la presencia de las personas en las calles los fines de semana¹.

¹ Esta dinámica se acentúa a la luz de las movilidades que consideramos ‘inversas’, que son las que realizan las personas empleadas en las instituciones públicas que, en general, no viven en Coranzulí, tales como los maestros, policías o agentes sanitarios. Si bien estas no han sido objeto de un análisis sistemático en esta tesis, es necesario presentarlas para comprender su rol en las dinámicas locales. Los lunes por la mañana es el momento de llegada de los maestros y profesores a Coranzulí, estos lo hacen mediante un servicio de transporte especial que sale a la madrugada desde Abra Pampa, permitiendo que los docentes estén a la mañana del lunes en Coranzulí para el comienzo de clases. Aun cuando esto suceda, es común ver que las clases el día lunes comienzan recién alrededor de las 9 o 10 de la mañana, luego de que los maestros hayan pasado por sus casas o habitaciones de alquiler a dejar su equipaje. Los viernes, las clases terminan al mediodía, en función de que los maestros puedan llegar a *tomar el cole* de las 3 de la tarde. Lo propio ocurre con el destacamento policial y la sala sanitaria cuyos empleados se retiran en el colectivo de los viernes, para regresar mediante el mismo medio de transporte el día lunes. Sólo en casos de fiestas o eventos especiales, la policía se queda el fin de semana en Coranzulí.

Centros comerciales

Finalmente, una cuestión singular en relación con las movilidades es la de la actividad comercial. Como mencionamos, la relativa independencia que esta tiene respecto de los tiempos del empleo asalariado y de las instituciones del estado, conduce a que, efectivamente, nunca se conozca de un modo certero cuando los comercios abren en Coranzulí. Al estar localizados en casas particulares, los horarios de la actividad comercial suelen coincidir con los momentos en los que las *familias* o alguno de sus miembros están en las casas, no sólo en términos diarios sino también a lo largo del año. Es así como algunas personas que poseen trabajos asalariados ocupan sus descansos en *atender el negocio*, así como también deben procurar los momentos *de viaje* para la compra de mercaderías.

Esta última práctica de movilidad es significativa en la actualidad ya que da cuenta de la inserción de Coranzulí en ciertos circuitos comerciales y administrativos que han sido propiciados por el estado. La relevancia que ha adquirido en este sentido la ciudad de Abra Pampa tiene que ver con ese desarrollo, expresado a través del desarrollo de vías de comunicación y transporte. Si bien la compra/venta de productos es uno de los motivos principales del viaje a Abra Pampa, las articulaciones que Coranzulí posee con este centro urbano en términos institucionales (con las dependencias de la Policía, de la Escuela y de la Sala Sanitaria) así como también el rol que posee como centro de servicios para trámites bancarios lo constituye como un lugar que forma parte de las dinámicas cotidianas de los coranzuleños y que atraviesa los tiempos del pueblo. Los viajes a Abra Pampa no son realizados sólo por los comerciantes, los que la mayoría de las veces lo hacen en sus vehículos particulares, sino que son realizados semanal o mensualmente por alguno de los miembros de la unidad doméstica en función de conseguir mejores precios y mayor variedad de mercaderías, particularmente cuando estas se requieren para abastecer el campo. Muchas veces, la compra de productos se combina con los viajes mensuales para el cobro de salarios y jubilaciones que debe hacerse en la sede bancaria de Abra Pampa.

La llegada diaria del colectivo es, en este contexto, una actividad significativa en la vida cotidiana del pueblo. Alrededor de las 15hs, las personas se congregan en la plaza y en las inmediaciones de la terminal de ómnibus en el acceso norte, con carros, bolsos y bolsas. No

sólo acuden allí los que se van *en viaje* sino también algunos acompañantes y otras personas que acuden allí para recibir parientes que están llegando y que seguramente necesitarán ayuda para descargar las mercaderías que traen. Los costos de viaje¹ y la imposibilidad de ir y volver en el día son dos cuestiones centrales que hacen a la práctica del viajar y al desarrollo de estas otras estrategias. Así, cuando una camioneta o coche parte de Coranzulí, es frecuente que este termine saliendo completo de vecinos que necesitaban viajar, así como también de bolsos y encargos de aquellos otros que se quedan en el pueblo o en el campo. Muchas personas que ni se van ni llegan van también *a esperar el cole*. A veces, porque allí llegan encargos que han hecho a familiares que se encuentran en Abra Pampa, o incluso se traen y llevan recados a través de los choferes del colectivo, mediante los cuales es posible comunicarse con familiares que se encuentran en otros sitios o incluso comprar alguna mercadería necesaria sin moverse del pueblo. Finalmente, otros simplemente van *a esperar el cole* para charlar o *ver quien viene y quien va*. Luego de su partida, con la Comisión Municipal ya cerrada y los niños fuera de la escuela, es momento de la siesta en el que las *familias* vuelven a sus casas quedando las calles de Coranzulí prácticamente vacías. Recién alrededor de las seis de la tarde será el momento en el que se retomen las actividades, con el horario de funcionamiento del teléfono, los almacenes y las actividades deportivas de los niños.

Como vimos en la primera parte, saber en qué *casa* se encuentran las *familias* resulta muchas veces una tarea compleja que genera conflictos para su medición censal y clasificación. En el mismo sentido, a la luz de lo aquí observado podemos decir que en Coranzulí es frecuente que las personas ‘no se encuentren en donde deben estar’, lo cual muchas veces genera tensiones entre las diferentes ‘vidas’ que las personas poseen. Así, las autoridades a cargo de las instituciones tales como la escuela o el propio Comisionado Municipal suelen ‘quejarse’ de las ausencias en el pueblo de los empleados y en algunos casos, de las *familias*, muchas veces por tiempos prolongados. Así, es frecuente que aun en la actualidad, los niños regresen del campo o incluso de Abra Pampa, para el inicio de clases de manera pausada, obligando en algunos casos a retrasar el calendario escolar provincial. Así, una maestra comentó, con visible fastidio, antes del inicio del ciclo lectivo 2016: *no vino nadie... la próxima semana inscribiremos y tendremos que comenzar las clases recién la otra... se ve que todavía los chicos todavía están en el campo*. En sentido inverso, la llegada de los maestros en febrero, así como su arribo diario los días lunes es motivo de atención para los padres que preguntan: *¿llegaron los maestros?* Y

¹ En 2016 cada pasaje hacia o desde Abra Pampa tiene un costo de \$75, lo que da un total de \$150 por persona para ir y volver del pueblo.

ante la respuesta afirmativa acuden rápido a sus casas para indicarles a sus hijos que deben asistir a clase.

Por su parte, en relación con el trabajo asalariado en el pueblo, es frecuente que las personas se extiendan en sus estadías en el campo o en Abra Pampa sin motivo aparente, siendo usual que no todos los empleados acudan a su trabajo en la escuela o en la Comisión Municipal los lunes por la mañana, lo que no está exento de conflictos con sus autoridades. Finalmente, en el trabajo minero, la flexibilidad de los regímenes suele ser mucho menor, motivo por el cual los trabajadores suelen hacer cambios de turno con sus compañeros para poder coincidir sus descansos con las celebraciones del pueblo o las *señaladas* familiares. El estado de los caminos, particularmente en la temporada de lluvias estivales, suele hacer que las ideas y venidas desde Abra Pampa y entre el pueblo y el campo sufran dificultades adicionales, muchas veces conduciendo a reclamos formales por parte de la población local a las autoridades de la Comisión Municipal por el arreglo de los caminos vecinales al campo y de esta institución a la Vialidad Provincial para el arreglo de la Ruta 74. En caso de tormentas, el colectivo puede cesar su arribo al pueblo por varios días, lo que muchas veces dificulta el cumplimiento de horarios y regresos laborales, así como la compra de mercaderías.

Prácticas de viaje y articulación colectiva

Las movilidades asociadas al sostenimiento económico de las unidades domésticas ‘urbanas’ y ‘pastoriles’ implican la articulación de las prácticas individuales de distintos miembros de una *familia*. Sin embargo, hay otras prácticas de movilidad que también están medidas por intereses comerciales, y de sostenimiento familiar que implican, sin embargo, relaciones colectivas que articulan a diferentes *familias* y activan relaciones históricas de intercambio que exceden a los circuitos comerciales y administrativos impulsados por el estado.

Si como vimos, las históricas caravanas comprendían la participación de los diferentes miembros de distintas *familias*, tanto en lo que respecta a la realización de los trayectos como en las tareas implicadas en su organización, las actuales ferias de intercambio y en particular los encuentros que se organizan en Coranzulí en momentos festivos también requieren de la articulación de distintos esfuerzos y motivaciones. Pudimos ver, en ambos casos, la participación de los agentes estatales, principalmente de las comisiones y autoridades locales en la realización de este tipo de encuentros.

Esto resulta significativo para discutir, desde las prácticas de movilidad, lo que ya venimos planteando en torno a los colectivos que intervienen en la conformación del pueblo y que definen las relaciones entre las personas. Coexisten, entonces, dos niveles de organización que operan en estos contextos. Por un lado, el que podemos llamar ‘estatal’, que refiere a la gestión de los momentos y los sitios donde se realizarán los eventos, así como de la organización de sus actividades, difusión y convocatoria. Por el otro, hay un nivel de organización ‘local’ en el que se expresan las prácticas de viaje de las *familias*. Cómo ir a la feria y con quienes, así como también a quien encargar el trueque de la mercadería en caso de no poder asistir y, finalmente, el modo en el que el intercambio se realiza en el momento de la feria, exponen parte de los colectivos que integran las *familias* coranzuleñas.

Sin embargo, estas dos esferas no funcionan de manera escindida, sino que, por el contrario se entreveran en el marco de estos eventos, tal como vimos en los discursos expuestos por la delegación chilena, en la voz de su concejal. La idea del *pueblo atacameño sin fronteras* resulta relevante en tanto se apoya en aquellas articulaciones que, como observamos en el Capítulo 2, atravesaban el ámbito atacameño desde la colonia (Hidalgo, 1982) y que persisten no sólo en las memorias colectivas sino en las prácticas de movilidad que siguen llevándose a cabo entre los distintos poblados argentinos y chilenos a partir de estos eventos y también, de modo particular. En el trabajo de campo hemos podido dar cuenta de distintas familias coranzuleñas e incluso hombres y mujeres solas que, en ocasión de las Fiestas Patronales en San Pedro de Atacama o Toconao, van a Chile en viajes grupales, trayendo a su regreso frutas y pasas, las que a menudo requieren de diferentes estrategias de ocultamiento *para pasar* los controles fronterizos. En este sentido, explícitamente el discurso del concejal refiere a la problemática de las fronteras como barreras que deben ser vencidas en función de lograr la integración del colectivo a partir del cual encara su discurso y que incluye tanto a chilenos como argentinos en el *pueblo atacameño*. La propia idea del *pueblo atacameño sin fronteras* propone una resistencia a la presencia del estado que es, en este caso, a su vez encarada por agentes del propio estado.

En la misma línea, la articulación de diferentes sentidos e intereses sobre este tipo de encuentros se exponen, también, en la crónica realizada por los diarios sobre la feria del trueque de Abra Pampa y se disputan con los intereses locales. Por un lado, el trueque o cambalache es valorado como forma “ancestral” de intercambio, mientras que, por otro lado, el énfasis de los reportes

está puesto en cómo el ingreso monetario que las *familias* pueden obtener en la feria colabora en sus economías de subsistencia.

Es interesante como estos discursos varían la relevancia dada a este tipo de prácticas no de acuerdo a cómo estas se asocian a los intereses y lógicas locales, sino por las dinámicas económicas (monetarias) a escala provincial y nacional en las que las familias están inmersas: de acuerdo con el nivel de empleo o el valor de los salarios, y no con la disponibilidad de productos que tengan para el intercambio. Es en este punto donde la tensión entre una economía mercantilizada, asociada históricamente al intercambio de productos a través del trueque, se tensiona con la valoración estatal sobre el mayor o menor grado de monetización de las unidades domésticas y es desde allí que se construye el sentido común de los reportes periodísticos sobre este tipo de eventos, que exaltan las “necesidades” de los puneños. En este sentido, tal como observó Silla a partir del caso de los crianceros del norte neuquino, debemos considerar que “una economía puede estar vinculada a un mercado mayor que los límites de una localidad o región y ser igualmente de trueque” (2010:12). Asimismo, las prácticas de viaje que operan para la feria, con el traslado de familias enteras, la preparación y distribución de las mercaderías, los encargos y los viajes, nos permiten pensar que los intereses locales que colaboran en línea con la cuestión económica a través de la valoración de las ferias como instancias sociales de intercambio en las que las relaciones familiares y colectivas se activan.

Aun cuando las ferias ‘reactiven’ sentidos y prácticas asociadas a los intercambios mediante caravanas, no podemos negar que su cese como práctica asociada estrechamente al traslado con los animales por caminos peatonales, implicó una necesaria transformación de los sentidos sociales del viaje: sus velocidades, su relación con los caminos y sus lugares, así como en el tipo de relaciones que allí se construían. Sin embargo, es interesante observar cómo ciertas prácticas se activan en contextos diferentes en el marco de este tipo de intercambios cuya asociación con la historia de los grupos atacameños y sus relaciones es innegable. La *challada* que se realizó en la Avenida San Martín, en la puerta de acceso al Polideportivo antes del inicio del trueque es muestra de ello y nos vuelve a la idea del viaje como articulación de momentos y lugares: es en ese espacio-tiempo que se inició con la *challa* y que se definió en un espacio, en principio diferente al que podemos pensar para los calvarios o apachetas e incluso al de la *casa*, que a partir del *challado* se dio inicio a la instancia de intercambio entre chilenos y

argentinos¹. Instancia en la cual, efectivamente, ni la frontera geográfica, ni la adscripción nacional, ni la moneda, eran significativas. Es en este contexto esta práctica ritual la que conformó a los presentes en un colectivo.

La construcción de espacialidades través de las movilidades y sus prácticas asociadas, resulta, finalmente, una cuestión particularmente relevante para dar cuenta del rol del propio pueblo como lugar en este entramado de personas, espacios, trayectos, prácticas y sentidos. A continuación nos concentraremos en el espacio doméstico como clave propuesta para comprender ese rol a la luz de la relación entre las movilidades y las materialidades.

Movilidades y espacio doméstico: una propuesta interpretativa

Las motivaciones económicas fueron centrales en la definición de las movilidades que experimentan las personas en Coranzulí, las que se han construido de manera indisociable con sentidos y relaciones familiares y colectivas que se disputan en el marco de relaciones políticas, económicas y sociales más amplias. En el acápite anterior nos ocupamos de reconocer las experiencias y roles de las diferentes personas en los viajes, así como también aquellos modos de hacer que permiten definir a la movilidad como práctica social de viaje que forma parte de las dinámicas cotidianas y esporádicas en el pueblo. En lo que sigue, daremos cuenta de cómo estos trayectos son operados desde el pueblo.

En este contexto, la información presentada en la primera parte sobre el crecimiento del pueblo y sus dinámicas poblacionales, permitió dar cuenta de cómo las dinámicas de la vida de las *familias* en el pueblo, constituyen un espacio doméstico múltiple y multi-situado en el que se reactivan sentidos constituidos en el campo y sus movilidades. Aquellas que, históricamente, fueron combatidas por la política civilizatoria del estado, asociada a la conformación de unidades domésticas urbanas a partir de la cohabitación de familias nucleares y su sedentarización en el pueblo. Sin embargo, las lógicas económicas propiciadas por el propio estado a través de la minería, el empleo público y el comercio monetarizado han definido un universo de ‘otras’ movilidades cuyas lógicas hemos observado recién. Ahora bien, cómo estas son operadas por las familias en la definición de sus estrategias de residencia y por lo tanto, del rol del propio pueblo como lugar, nos vuelve a poner de cara la problemática de la conformación

¹ Como analizó Göbel (1998), las challadas formaban parte de los viajes de caravana, dándose tanto en los momentos de inicio y de llegada, como también en distintos lugares durante el recorrido.

del espacio doméstico. Como ha planteado Hinojosa (2009) en su trabajo sobre migraciones en los Andes bolivianos,

“En todo caso, no se trata simplemente de estrategias de sobrevivencia modernas, sino de un *habitus*, de unas prácticas asociadas a una cosmovisión particular, de un saber de vida que permitía y permite aún una mejor y más sostenible utilización de los recursos naturales, no ya para la sobrevivencia de una familia, sino para la vida y reproducción de toda una comunidad y sociedad” (2006:18).

Sin embargo, en nuestro contexto particular nos interesa destacar el rol central que ocupa el espacio doméstico y su arquitectura en la conformación de ese mismo *habitus*. Si en la primera parte observamos el espacio doméstico ‘más allá’ de la casa en el pueblo como única unidad residencial en la que confluiría la unidad doméstica pastoril (Göbel, 2002), a continuación analizaremos el espacio doméstico ‘más allá’ del propio pueblo. Para ello, recurriremos al diálogo entre los aportes que nos brindan las fuentes estadísticas y la información obtenida a partir del trabajo de campo. En la articulación entre ambas fuentes podremos plantear una propuesta interpretativa que nos permita problematizar, desde la clave espacial, las movilidades y las materialidades como construcciones relacionadas de un modo dinámico.

Movilidades desde el pueblo y ‘casas vacías’: lo que dicen las estadísticas

El Censo 2010 nos brinda información que resulta significativa para el problema que guía este capítulo. Lo primero es que la totalidad de las viviendas relevadas en el área considerada como “rural agrupada”¹ de Coranzulí dio un total de 180². Lo segundo es que, dentro de esa cantidad de viviendas, sólo 86 fueron consideradas “con datos”, lo que quiere decir que pudieron ser encontradas allí personas que contestaron el formulario censal. La relación entre estos dos números nos brinda un coeficiente de desocupación de las viviendas al momento del censo de 1,047%. Esto indicaría que había más viviendas desocupadas que ocupadas en dicho momento. Esto es realmente llamativo dado que se trata de un coeficiente de desocupación significativamente alto en relación con las restantes localidades censadas en el resto del departamento³, lo que nos permite enfatizar aquellos procesos asociados a la significativa

¹ Esta es la categoría mediante la cual el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2010 clasificó a aquellos aglomerados (centros poblados en los que se distingue un tejido continuo de manzanas con parcelas y calles) que no alcanzan el mínimo de 2000 habitantes para ser considerados “urbanos” (INDEC, 2010).

² En este acápite nos referiremos a “vivienda” de acuerdo al genérico utilizado por el Censo para clasificar a los lugares de residencia y no a la *vivienda* como categoría nativa, en la clave en la que nos referimos en el Capítulo anterior.

³ El coeficiente de desocupación que pudimos obtener a partir de los mismos datos para Catua es de 0,36 y para Susques de 0,25.

inserción de la población de Coranzulí en las dinámicas de movilidad asociadas a las estructuras político-económicas de escala provincial que venimos analizando. Para comprender mejor esta información, debemos volver sobre la perspectiva diacrónica, prestando atención al comportamiento de la población coranzuleña entre 1900 y 2010.

En este sentido, el mismo censo nos brinda la información poblacional de Coranzulí, a la que nos hemos referido ya en capítulos anteriores. En función del problema de este capítulo, podemos tomar los índices poblacionales de Coranzulí de los últimos tres censos nacionales: 1991, 2001 y 2010. En el primero, la población total del área rural agrupada de Coranzulí era de 324 personas, mientras que en el 2001 fue de 412 y en 2010 de 333 habitantes. Evidentemente, el Censo de 2001 muestra un crecimiento poblacional relativo que es relevante para la escala de nuestro caso de estudio (ver en Tabla 5.7).

AÑOS	Población Coranzulí	FUENTES
1991	324	Censo Nacional de Población y Vivienda 1991. INDEC.
2001	412	Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. INDEC. Procesado con Redatam+SP.
	548	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.
2002	559	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.
2003	566	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.
2004	557	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.
2005	555	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.
2010	333	Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda 2010 / Procesado con Redatam+SP, CEPAL/CELADE. INDEC.
2014	339	Censo realizado por los agentes de Atención Primaria de la Salud (APS) en Coranzulí.

Tabla 5.7. Relevamientos poblacionales en Coranzulí de las últimas tres décadas. Obsérvese en negrita los saltos positivos y negativos que respectivamente hubo entre 1991 y 2001, y en 2010 (Fuente: elaboración propia a partir de la información de las fuentes consignadas).

En función de colaborar a la rigurosidad de esta información, atendiendo a que pequeños errores en el registro pueden causar saltos poblacionales significativos en un universo tan pequeño, es que resulta propicio traer a consideración información sistematizada por el servicio de Atención Primaria a la Salud. Allí, es posible verificar el crecimiento poblacional que se dio en el año

2001 respecto de 1991 y, en particular, el descenso poblacional que se dio en 2010 y que se verifica en este otro registro, al menos hasta 2014 (Tabla 5.7).

Si analizamos esta información a la luz de las dinámicas de movilidad referidas anteriormente, resulta coherente comprender el progresivo ‘descenso’ poblacional en Coranzulí: la mudanza de *los abuelos* a centros urbanos por un mejor acceso a la salud, la alta movilidad de *los padres* en función de la realización de actividades laborales urbanas o del trabajo en la minería y el mayor tiempo de residencia de *los hijos* en las ciudades a causa de sus empleos o estudios, son tres razones significativas para comprender que, en el momento del operativo censal, parte de la población de Coranzulí no haya estado en el pueblo.

Lo que queda por abordar es el crecimiento en el número de casas, simultáneo a esta dinámica poblacional. Una razón de esta divergencia, puede encontrarse en los niveles diferenciales de agregación de las unidades domésticas y por lo tanto la ‘multiplicación de casas’ que vimos en la primera parte. Evidentemente, la relación actual entre la población y las casas es relevante a la luz del problema de esta tesis y en el marco de los procesos que venimos analizando hasta aquí. Si a lo largo del siglo XX, la voluntad de sedentarizar a la población pastoril por parte del estado ha tenido, como vemos en el caso de Coranzulí, un efecto concreto en el crecimiento material del pueblo, tal como vimos en el desarrollo de la forma y arquitectura urbanas del pueblo, este no puede observarse del mismo modo desde la demografía.

Debemos, entonces, considerar, en línea con Bologna (2000), las movilizaciones ‘externas’ de Coranzulí como prácticas constituidas y constitutivas de una la “red de vínculos” personales y familiares, y -agregamos- materiales. Si la construcción en el tiempo de las *casas* es la construcción en el tiempo de las *familias* (tal como vimos a la luz de los análisis realizados por otros investigadores sobre los *domicilios* en el campo -Arnold, 1998; Göbel, 2002; Tomasi, 2011-); y la construcción de las *casas* en el pueblo tal como la analizamos en el Capítulo 4 puede ser considerada como instancia de reconstrucción de las *familias* desde sus propios principios ordenadores en tensión con las lógicas desplegadas allí por el estado; las *casas* que las familias poseen en otros sitios y sus relaciones pueden comprenderse, también, como partes de un mismo modo de hacer desde el cual las personas se ‘rebelan’ ante las formas espaciales impuestas por el estado (Zusman, 2002).

Movilidades desde el pueblo: lo que dice el campo

En este acápite volveremos sobre estas ‘otras’ movilidades a las que hemos hecho referencia en los acápites precedentes, dando cuenta de cómo son practicadas y definidas por las personas en función de sus propios marcos de referencia. Para ello, volveremos sobre el espacio doméstico de las *familias*, ya no solamente considerado entre el campo y el pueblo, sino entre Coranzulí y aquellos otros lugares con los que su población se vincula y en los que, en buena medida, reside. Antes de adentrarnos sobre los casos que nos permitirán analizar este tipo de conformación del espacio doméstico debemos volver sobre algunas consideraciones en torno a las prácticas de viaje y sus tiempos.

Las movilidades a los centros mineros, las asociadas a la institucionalidad estatal y la administración pública y el comercio, han generado un cambio significativo respecto de la lógica de los trayectos históricamente realizados por las poblaciones puneñas. Estos ‘otros’ trayectos dependen de la accesibilidad al transporte público y, en menor medida, al acceso a vehículos particulares. Esto condujo a una significativa reducción en los tiempos de viaje: hoy un viaje a Abra Pampa se extiende por unas tres horas y si este continúa hasta San Salvador de Jujuy debemos considerar media jornada de viaje, partiendo de Abra Pampa por la tarde y arribando a la ciudad en la noche. Sin embargo, debemos tener en cuenta que para regresar al pueblo es necesario esperar, al menos, al día siguiente porque el colectivo realiza sólo un trayecto de ida y vuelta diario entre Abra Pampa y Coranzulí. Asimismo, existen también aquellos otros destinos cuya conectividad en los que no hay medios de transporte público disponible. Sin embargo, aun en estos casos, los tiempos de estos trayectos se encuentran asociados a los tiempos medidos por el empleo capitalista, los que muchas veces requieren que las personas empleen diversas estrategias de viaje que permiten coordinar las distancias, la disponibilidad de los medios y la necesidad de ‘llegar’ a un determinado lugar en un momento preciso, aunque esto no siempre se logre. Podemos recordar, en este sentido, lo mencionado en torno a las idas y venidas al campo de los empleados públicos los fines de semana y el cumplimiento de los días de descanso y de regreso al trabajo por parte de los trabajadores mineros.

Entre estas “movilidades rápidas” -mediadas por los tiempos del capitalismo- (Zusman, et al., 2006) y las posibilidades efectivas que este tipo de “velocidades” tienen en un contexto geográfico y social como el de Coranzulí se define un campo de conflctividades en el que las personas operan creativamente (De Certeau, 2000 [1980]).

Lo que aquí nos interesa no es detenernos sobre las complejidades que tienen los *viajes*, la escasa accesibilidad que el pueblo posee en relación con los servicios bancarios, médicos, administrativos, o la imposibilidad de continuar allí con estudios técnicos o profesionales. Por el contrario, lo que interesa es comprender cómo esas posibilidades son interpretadas y operadas por las personas y las familias en el desarrollo de sus vidas. Así, en esta clave y en relación con lo que venimos planteando hasta aquí sobre la relevancia de la movilidad y la materialidad como relaciones que se ponen en juego en el pueblo, propondremos que: los coranzuleños se mueven, y donde eso ocurre, ‘hacen *casa*’. Observamos esta idea a partir de tres casos seleccionados sobre las diez *familias* entrevistadas registrados (ver Anexo II), para luego analizar y problematizar esta afirmación.

Caso 5.7: Entre Coranzulí y Abra Pampa

Elisa y su marido Juan son dueños, desde hace unos diez años, de uno de los almacenes más grandes que existen hoy en Coranzulí. Al casarse, a fines de los años 80, Elisa y su marido vivieron con sus suegros en el *domicilio* en el campo, en *Incahuasi*. Luego, solicitaron su propio lote en el pueblo para construir su *casa*, donde hoy funciona el almacén. La casa de Elisa está compuesta por un *departamento*, en cuya primera habitación funciona el negocio y posee también dos *casas* hacia el fondo del lote a las que es posible acceder desde el garaje (Figura 5.29).



Figura 5.29. Frente del departamento de Elisa sobre la avenida San Martín, con acceso al negocio y el acceso lateral mediante el garaje al interior del lote (Fuente: fotografía propia).

Sus suegros también tenían *casa* en el pueblo de Coranzulí a la que acudían sólo algunos días a la semana, estando ocupados, en general, con la *hacienda* en el campo. Actualmente esta *casa* en el pueblo está desocupada. En tanto se trata de personas de edad, desde hace unos cinco años que residen permanentemente en la ciudad de Abra Pampa, donde, según Elisa, *tienen acceso a los servicios*. La *hacienda* y el *domicilio* están a cargo del hermano de su marido, que vive en Coranzulí, pero acude allí frecuentemente, es uno de los hijos de este mismo hermano quien está permanentemente allí, a cargo de la *hacienda*. El marido de Elisa, Juan, sólo acude allí ocasionalmente para

las fiestas y también para acercar mercadería del negocio. El tercero de los hermanos de Juan reside en Abra Pampa, aunque regresa al pueblo ocasionalmente.

Elisa también fue criada en el campo, aunque ya sus padres no viven y la *hacienda* fue vendida. De niña, solía viajar, semanalmente entre el *domicilio* del campo y la casa que sus padres tenían en el pueblo. Hoy no vive de forma permanente en Coranzulí sino que se trasladó con sus hijos a Abra Pampa debido a que decidió enviarlos allí a la escuela: *allá es mejor, acá en Coranzulí cada dos por tres no tienen clases. Los maestros no vienen, por el camino o porque no quieren...* me comentó en una de nuestras charlas en el almacén. Elisa regresa al pueblo esporádicamente, especialmente en temporada de verano, cuando los chicos no están en la escuela. Su marido es quien reside allí y mantiene el negocio, viajando semanalmente a Abra Pampa a hacer las compras o a retirar la mercadería que la propia Elisa se encarga de preparar durante la semana. Cada quince días, viaja a La Quiaca a comprar mercaderías que vienen directamente de Bolivia y según dice, *son más baratas*. Como Elisa es evangélica, no comparte las celebraciones que la *familia* de su marido suele realizar en el campo, por lo que prácticamente nunca van para allí. Cada vez que regresa a Coranzulí participa de las reuniones de la Iglesia, de la que es miembro desde hace ocho años. En 2015 Elisa y Juan solicitaron un nuevo lote en La Banda. Este *está a nombre* de uno del mayor de sus hijos aunque este no reside allí. Hasta el día de hoy, sólo construyeron allí un garaje en el que Juan deja su camioneta mientras está en el pueblo. En una oportunidad, he podido compartir un tiempo con Elisa en su casa en Abra Pampa. Se trata de un *departamento* localizado en uno de los barrios aledaños al centro, hacia el oeste de la ciudad. Allí residen durante el año Elisa y sus cuatro hijos. Sus suegros, dueños del lote, también viven allí en otro *departamento*, aledaño al de Elisa. Allí tienen un comercio. Desde la calle, se puede observar el frente revocado en cemento y acceder independientemente a cada uno de los *departamentos* y desde un portón lateral se ingresa al patio, localizado en el centro del lote. Organizadas en torno al patio, hay unas cuatro *casas* y dos más en proceso de construcción, realizadas en adobe y chapa. Son *casas de alquiler* que Elisa renta por mes. En general, *a chicos que vienen de los pueblos a estudiar a Abra Pampa o maestros*, nos comentó (Figura 5.30). Con las ganancias obtenidas de estos alquileres, Elisa está aún construyendo en su *departamento* en el pueblo: colocando pisos cerámicos, revoques y ventanas de madera. Aunque está muy contenta por el trabajo realizado, espera terminarlo pronto. Su idea es *poder comprar una nueva casa en San Salvador de Jujuy*.



Figura 5.30. Frente de la casa de Elisa y sus suegros en Abra Pampa (der.) e izq. interior del patio con las casas de alquiler a ambos lados (Fuente: fotografías propias).

Caso 5.9: Entre Coranzulí, Abra Pampa y San Salvador de Jujuy

Bernardo es uno de los empleados más antiguos que posee la Comisión Municipal. Sus abuelos poseían su domicilio en *Agua Delgada* y es allí donde nacieron y se criaron su padre y su tía. Ambos construyeron sus propias *casas* en el *pastoreo*, lo que condujo a su fisión. Además, cada uno de ellos construyó su propia *casa* en el pueblo, a donde acudían ocasionalmente. El padre de Bernardo es actualmente viudo y continua viviendo casi permanentemente en el campo, movilizándose al pueblo casi exclusivamente como intermedio necesario para asistir a turnos médicos en Abra Pampa o San Salvador de Jujuy. Tiene, además de él, otros dos hijos. El mayor y Bernardo (el del medio) viven de modo casi permanente en el pueblo. Mientras que él es empleado municipal, su hermano trabaja mediante un régimen diario en Loma Blanca. El tercero, está a cargo permanente de la *hacienda*, compartiendo con su padre el *domicilio* en el campo.

Bernardo se casó con Liliana, cuya familia poseía el *pastoreo* en *Quebrada Grande*. Ni él ni su esposa construyeron su propio *domicilio* en el campo, pero cada uno se ocupa de ir, semanalmente, a colaborar con el sostenimiento de sus respectivas *haciendas* familiares. En el caso de Bernardo, la lejanía del domicilio al pueblo, hace que sus viajes duren entre dos o tres días, mientras que Liliana, su esposa va y vuelve en el mismo día. Su casa en el pueblo está compuesta por un *departamento*, con dos habitaciones donde suelen quedarse sus hijos cuando regresan y tres *casas* a las que se accede desde el patio. Una de estas es la *casa* de Liliana y Bernardo. Además de su *casa* en el pueblo, poseen una *casa* en San Salvador de Jujuy a la que se movilizan ocasionalmente, generalmente motivados por turnos médicos o trámites administrativos. En dicha casa viven más o menos permanentemente dos de sus siete hijos, que regresan mensualmente algunos días al pueblo. Entre los restantes hijos, hay uno que trabaja en Mina Pirquitas y en sus descansos regresa al pueblo, a casa de sus padres. Otro de ellos trabaja por temporadas en el sur y sólo regresa esporádicamente al pueblo, mientras que los restantes tres viven en sus propias casas en San Salvador de Jujuy y mensualmente regresan al *domicilio* de sus padres en Coranzulí.

Caso 5.10: Entre Coranzulí, Abra Pampa, San Salvador de Jujuy y La Quiaca

La familia de Chávez posee un domicilio en *Agua Delgada*, aunque el padre, que es actualmente viudo, vive casi permanentemente en su *casa* en el pueblo de Coranzulí. Hasta la década de 1960, sin embargo, residió en el campo donde nacieron sus hijos. Luego se empleó en la minería durante unos diez años. Solían recorrer un total de tres *puestos* anuales de los que en la actualidad se utiliza, solo excepcionalmente, uno de ellos. De sus tres hijos, ninguno construyó su propia casa en el campo, aunque es el menor quien vive actualmente en el *domicilio* de la familia, a cargo de la *hacienda* y acudiendo al pueblo sólo ocasionalmente. Los otros dos hijos, una mujer y un varón sí poseen sus propias casas en el pueblo de Coranzulí y es allí donde viven de modo más o menos permanente. El mayor, el varón, Irineo, está casado con una mujer que migró desde la casa de sus padres en el campo, en Santo Domingo. Actualmente residen en Coranzulí. Posee una empresa de transportes junto con sus hijos, cuya base está en Abra Pampa, donde tiene, también, una casa a la que va semanalmente. Ya no va al campo. Sí realiza viajes mensuales a Jujuy y a otras ciudades producto de su actividad como comunero y actual representante del pueblo Atacama en el Consejo de Participación Indígena, de escala nacional. Es por ello que alquila una *casa* en Jujuy y otra en La Quiaca, en la que, además, residen parte de sus hijos que estudian en dichas ciudades. En total Irineo tiene diez hijos. Cinco de ellos continúan a su cargo, teniendo residencia permanente en Coranzulí, donde asisten a la escuela. Los restantes *han hecho sus propias casas* en Abra Pampa y sólo dos de

ellos regresan al pueblo esporádicamente, para las fiestas. La hermana de Irineo también reside en Coranzulí, es empleada de la escuela y a diferencia de su hermano, cada fin de semana viaja al campo y sólo esporádicamente a su *casa* alquilada en Abra Pampa, donde reside uno de sus hijos. Otro de ellos vive con ella en el pueblo y los restantes viven en sus *casas* en Tilcara y en San Salvador de Jujuy debido a sus trabajos y estudios. Regresan a Coranzulí para colaborar con el cuidado del campo y la *hacienda* sólo en los meses de verano.

Redes de Casas

En los casos descriptos hemos hecho énfasis en dos cuestiones que nos interesa analizar a continuación:

(1) las distintas residencias que poseen los diferentes miembros de las *familias* descriptas en cada caso atendiendo a su conformación espacial y a su condición de propiedad.

(2) los usos sucesivos que se hacen de las diferentes casas por los distintos miembros de la *familia*.

En las Figuras 5.31, 5.32 y 5.33, se observan los diagramas de parentesco elaborados a partir de las descripciones de caso presentadas recién. Esos esquemas mantienen una correspondencia con los esquemas elaborados sobre las casas que poseen los distintos miembros de las *familias* de acuerdo con su generación, con indicación de los vínculos que, a través de la movilidad, se establecen entre estas¹. El objetivo de estos diagramas es de representar el espacio residencial de los diferentes miembros de las unidades domésticas y sus relaciones de movilidad, a partir de los trayectos presentes y pasados de sus miembros, de acuerdo con su frecuencia. La exposición completa de los casos está en el Anexo II.

¹ La posición que ocupa cada casa en el diagrama de relaciones de casas se corresponde con la posición que tiene en el diagrama de parentesco la persona o matrimonio a la que le pertenece. En los casos en los que aparecen, nuevamente, las referencias a las personas y no a las casas se deben a que aún no poseen casas ‘propias’, por lo que residen en las de otros miembros de la familia, generalmente de la generación anterior. Las relaciones de relación entre las casas responden a las movilidades ‘entre casa y casa’ de las diferentes personas y sus frecuencias. La dirección de la flecha indica la dirección del trayecto, mientras que las flechas en color negro pleno indican la construcción de una nueva casa por las generaciones sucesivas de una misma familia en el *campo* o en el pueblo.

En las Figuras 5.31, 5.32 y 5.33, se observan los diagramas de parentesco elaborados a partir de las descripciones de caso presentadas recién. Esos esquemas mantienen una correspondencia con los esquemas elaborados sobre las casas que poseen los distintos miembros de las *familias* de acuerdo con su generación, con indicación de los vínculos que, a través de la movilidad, se establecen entre estas¹. El objetivo de estos diagramas es de representar el espacio residencial de los diferentes miembros de las unidades domésticas y sus relaciones de movilidad, a partir de los trayectos presentes y pasados de sus miembros, de acuerdo con su frecuencia. La exposición completa de los casos está en el Anexo II.

¹ La posición que ocupa cada casa en el diagrama de relaciones de casas se corresponde con la posición que tiene en el diagrama de parentesco la persona o matrimonio a la que le pertenece. En los casos en los que aparecen, nuevamente, las referencias a las personas y no a las casas se deben a que aún no poseen casas ‘propias’, por lo que residen en las de otros miembros de la familia, generalmente de la generación anterior. Las relaciones de relación entre las casas responden a las movilidades ‘entre casa y casa’ de las diferentes personas y sus frecuencias. La dirección de la flecha indica la dirección del trayecto, mientras que las flechas en color negro pleno indican la construcción de una nueva casa por las generaciones sucesivas de una misma familia en el *campo* o en el pueblo.

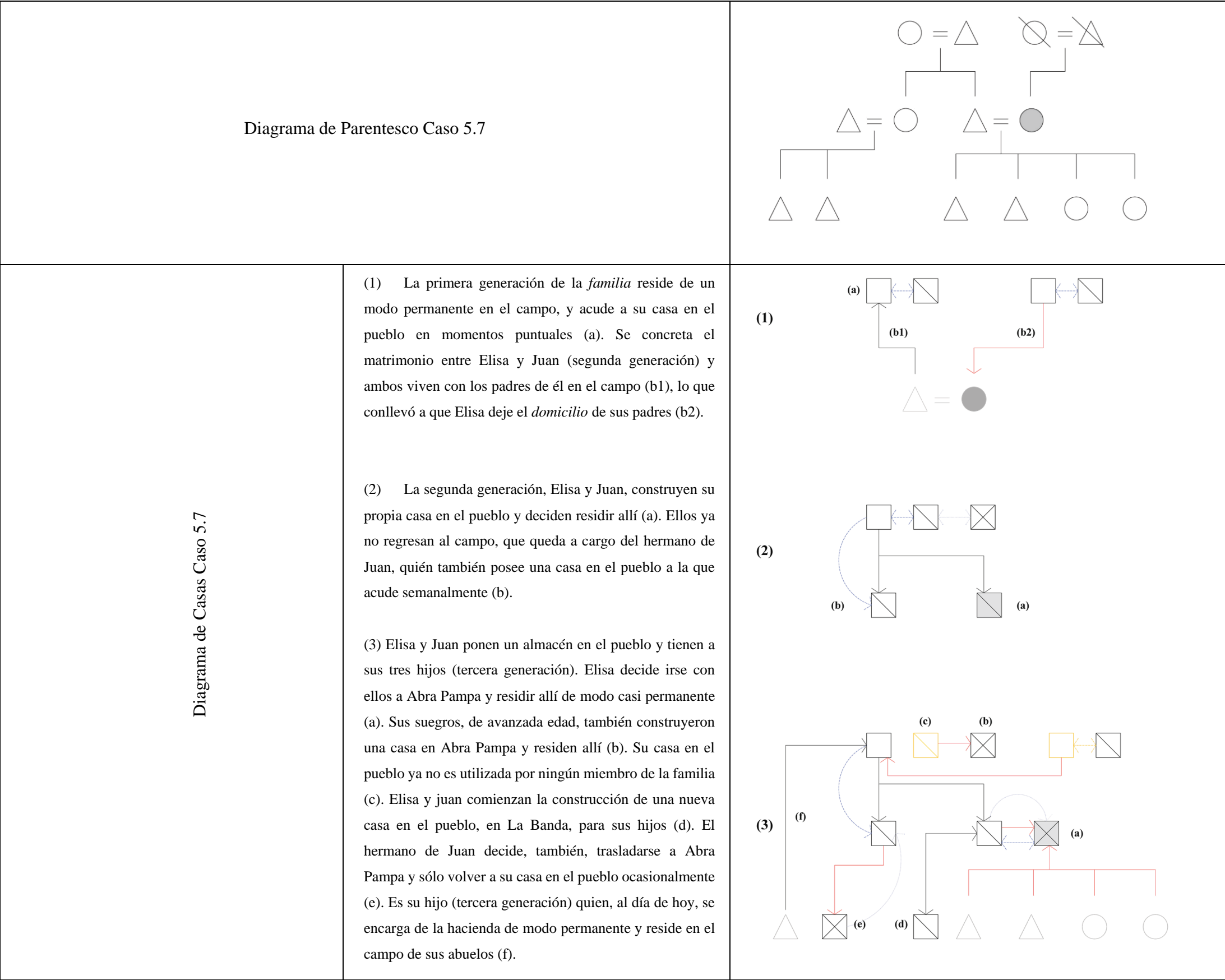


Figura 5.31. Diagrama de parentesco (arriba) y de relaciones de *casas* y movilidades del Caso 5.7 (abajo) (Fuente: elaboración propia).

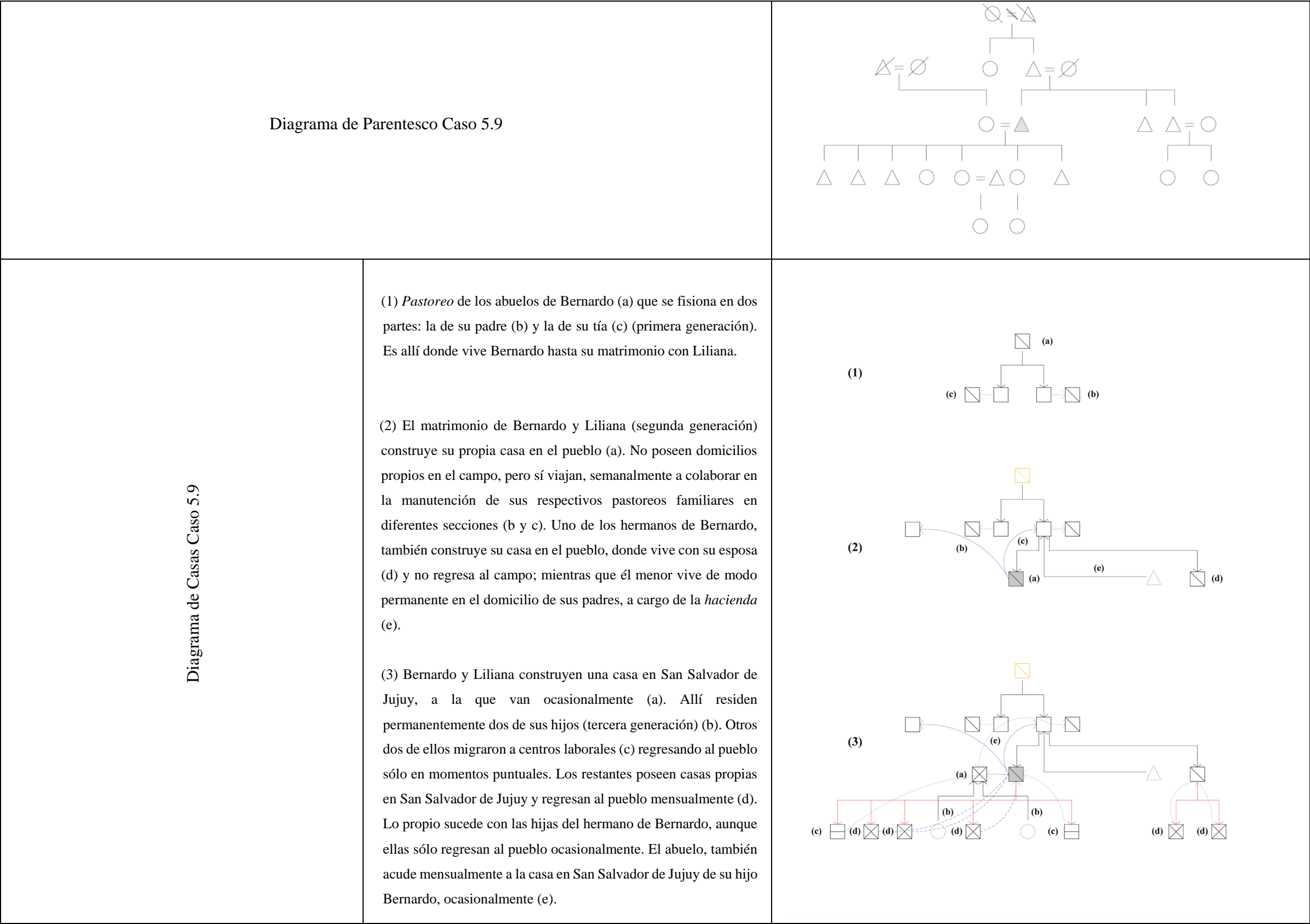


Figura 5.32. Diagrama de parentesco (arriba) y de relaciones de *casas* y movilidades del Caso 5.9 (abajo) (Fuente: elaboración propia).

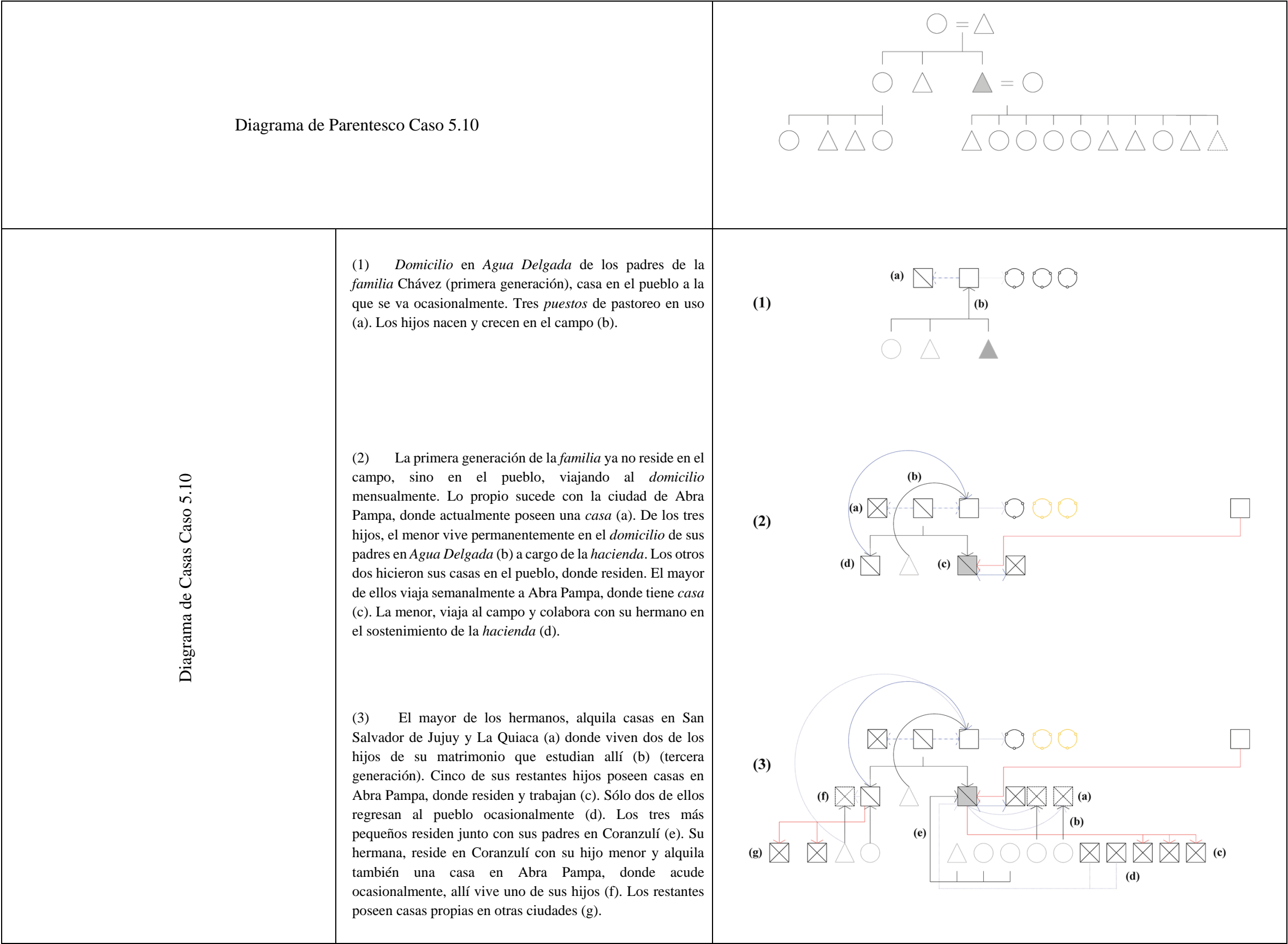


Figura 5.33. Diagrama de parentesco (arriba) y de relaciones de *casas* y movilidades del Caso 5.10 (abajo) (Fuente: elaboración propia).

Para abordar lo referido a la condición de propiedad y las características de las residencias, retomaremos la problemática de los tiempos de los viajes y los lugares a los que se acude. Así, las casas en las ciudades aparecen como residencias más o menos permanentes de los jóvenes que decidieron trasladarse allí para estudiar o trabajar (como sucede en los casos 5.7 y 5.10), pero también resultan residencias frecuentes para aquellas personas que residen en el pueblo pero que semanalmente o incluso mensualmente van a las ciudades (principalmente Abra Pampa y en menor medida San Salvador de Jujuy y La Quiaca) para realizar compras, trámites administrativos o turnos médicos. En estos casos, muchas veces las familias *hicieron una casa*, tal como vimos en el caso de Elisa (5.7), como también alquilan *casas* en las que pueden quedarse durante los *viajes* (como sucede con las casas en La Quiaca y San Salvador de Jujuy en el caso 5.10).

Considerando los diez casos de las familias coranzuleñas analizadas, reúnen un total de 53 casas, distribuidas entre Abra Pampa, San Salvador de Jujuy y La Quiaca¹. Se trata de un número significativo para un total de 116 personas mayores². A esto se suman las 31 casas en el pueblo en uso (sólo contabilizando aquellas que se sitúan en lotes independientes y por lo tanto tienen condiciones singulares de propiedad para el registro municipal) y 18 casas en el campo (teniendo en cuenta únicamente los *domicilios*) que también están siendo habitadas. Finalmente, existen 102 casas a través de las cuales las personas se mueven con mayor o menor frecuencia. Podemos sugerir, entonces, que no se trata de casas “abandonadas” sino que se trata, más bien, de casas que forman parte de una red de asentamientos residenciales que son atravesadas por las personas y sus *familias* a lo largo de su vida cotidiana.

Por otra parte, no podemos negar que la posesión de estas casas en la ciudad inciden en el progresivo despoblamiento del pueblo y del campo, a la luz de los procesos político económicos que venimos exponiendo a lo largo de esta tesis tendientes a incentivar el trabajo ‘urbano’ y la continuidad de los estudios de los jóvenes luego de la escuela. Sin embargo, aun cuando esto conduzca a un cambio contundente en las prácticas productivas y sociales principalmente en el campo, que se visibiliza a través del menor uso de las *estancias* (casi nulo en Coranzulí) y el cambio del tipo de ganado que componen las *haciendas* (mayor cantidad de *haciendas grandes* y progresivo abandono de las *haciendas chicas*), debemos considerar que sólo el 28% de las

¹ No se están considerando aquí las residencias en centros mineros que se dan dentro de las instalaciones de las propias empresas.

² No estamos contemplando en este número los niños que aun residen, necesariamente, junto con sus padres.

casas que en algún momento del año son utilizadas en la ciudad no tienen vinculación alguna con una residencia alternada con el campo o con el pueblo. Esto nos permite enfatizar la lógica residencial que proponemos a través de la consideración de un espacio doméstico multisituado, aun cuando los tiempos asociados a la definición de sus movilidades se hayan transformado.

La condición de propiedad de estas casas en las ciudades es interesante en relación con las conflictividades que, como vimos en la primera parte, presentan estas dinámicas para el estado. Del total de casas, sólo nueve son alquiladas. Esta condición se asocia no sólo a la frecuencia de viaje que se da entre Coranzulí y Abra Pampa respecto de otras ciudades sino también a las estrategias que se despliegan para obtener un lote para su construcción. Vimos en el capítulo anterior las estrategias de obtención de lotes mediante pedidos a la Comisión Municipal de Coranzulí para los que, las personas o los matrimonios recién conformados utilizaban las casas de sus padres o parientes e incluso de las *casas* que ellos mismos poseen en los lotes de sus padres, para acreditar “residencia en el pueblo”. En Abra Pampa el esquema se da de un modo similar. Muchas veces las casas de alquiler que una *familia* posee durante un tiempo, pueden funcionar como vías de acreditación de domicilio -aunque en la práctica esto no implique, como vemos, una residencia permanente- para la obtención de un lote y futura construcción de una *casa*. En este sentido, debemos considerar que estas *casas* en las ciudades son, muchas veces, habitaciones que, como observamos a través del caso de Elisa, se alquilan o incluso se compran, en lotes compartidos con otras personas entre quienes se utiliza el patio, la cocina y el baño de modo conjunto. Aun en este caso, cuando, desde la perspectiva nativa las personas se refieren a estas casas, lo hacen mediante la categoría de *casa*.

Por otra parte, las personas ocupan sucesivamente distintas *casas* cuya condición de propiedad no siempre se asocia a ellos de manera directa. De hecho, es necesario plantear que los relatos presentados anteriormente fueron contruidos a partir de entrevistas en las que explícitamente se ahondó sobre esta problemática y no hubiese sido posible dar cuenta de ello a partir de conversaciones casuales. La existencia de las *casas* así como la motivación de los viajes no son cuestiones que necesariamente se expliciten cuando alguien dice: *me estoy yendo a Abra Pampa*, o que una cierta persona *está en el campo* o *en Jujuy*. Viajar forma parte de las prácticas habituales en Coranzulí y en general nunca se tienen certezas de cuando las personas regresarán al pueblo, aun cuando estas deban ‘cumplir’ con ciertos regímenes laborales. Del mismo modo, es habitual que las personas se refieran a *mi casa en el campo*, cuando se trate, en realidad, del *domicilio* de los padres y lo propio sucede con las casas en Abra Pampa o San Salvador que

pueden pertenecer a abuelos, padres, hijos o hermanos e igualmente ser utilizadas por diferentes personas en distintas frecuencias.

La frecuencia de las movilidades se asocia a la mayor o menor dispersión de las *familias* y la relativa independencia que poseen entre sí las unidades domésticas. Así, las movilidades menos frecuentes se dan en los casos en los que las unidades domésticas se encuentran mayormente disociadas, especialmente cuando los jóvenes permanecen más tiempo en las ciudades y por lo tanto poseen un sostenimiento económico independiente de la unidad doméstica pastoril e incluso de los ingresos que otros miembros de la familia pueden tener en el pueblo. Aunque esto no puede comprenderse de manera lineal, en la medida que el sostenimiento familiar se articula en torno al mismo *domicilio* en el campo o incluso a través de compartir *casas* en las ciudades entre distintas generaciones de una *familia*¹, se observa una mayor frecuencia de *viajes* y la ocupación sucesiva de diferentes casas por los distintos miembros (Figura 5.34).

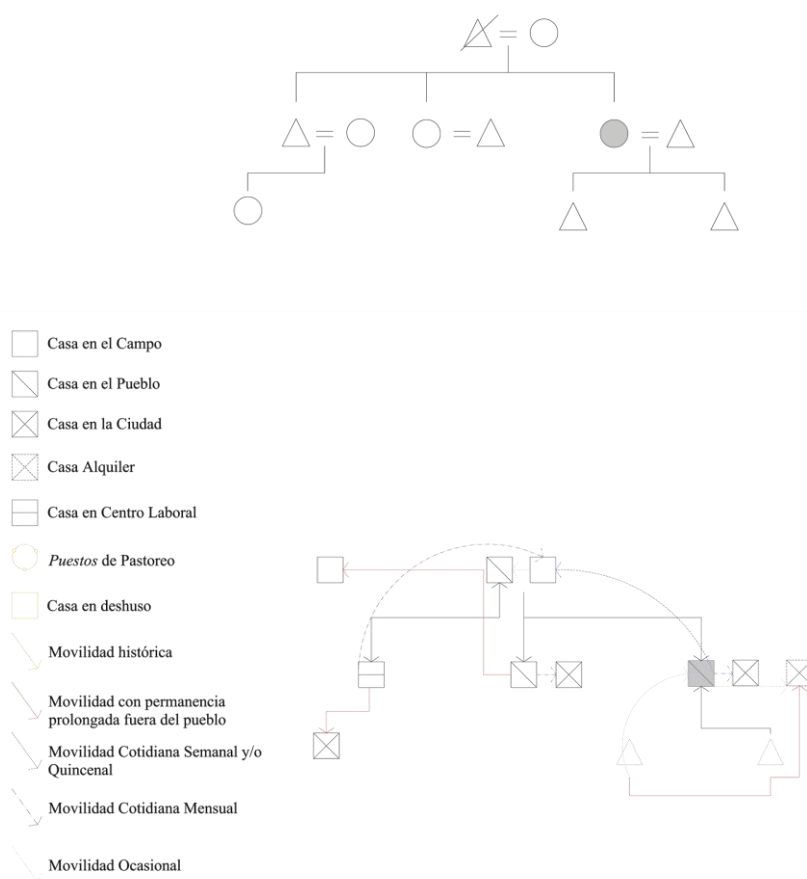


Figura 5.34. Diagrama de parentesco y de relaciones de *casas* y movilidades del Caso 5.6 (Fuente: elaboración propia).

¹ Ejemplo de ello es el caso 5.7 expuesto aquí en relación con Elisa y sus suegros, y en los casos 5.2; 5.3; 5.9 y 5.10 en el Anexo II.

Espacialidades domésticas en red

A la luz de estas observaciones, podemos retomar dos cuestiones que han sido observadas en los estudios andinos en relación con las movilidades y las residencias:

- (1) La referencia a la ‘casa en el pueblo’ como única *casa*, conformada por un único recinto, que podía albergar a los distintos miembros de una unidad doméstica pastoril en sus viajes al pueblo en momentos puntuales (Göbel, 2002).
- (2) La creciente relevancia de estas casas para las familias a la luz de una mayor permanencia de sus miembros en el pueblo¹ (Tomasi, 2011).

Lo planteado en esta tesis retoma las ideas de estos autores en torno a la residencia en el pueblo, considerándola como parte de una red de casas que contempla los *domicilios* en el campo, los *puestos* o *estancias* y la casa en el pueblo. Sin embargo, lo que proponemos aquí es que esta red debe ser ampliada.

Si en la primera parte observamos como la casa en el pueblo de una *familia* debe leerse a partir de la red que conforman las distintas casas de las familias nucleares en el pueblo y sus relaciones, lo analizado en esta segunda parte, permite pensar en la extensión de esa red a las casas en las ciudades, las que muchas veces se comportan del modo en el que ha sido considerado históricamente para la casa en el pueblo. La movilidad es, entonces, la forma a través de la cual es posible construir y reconstruir ese espacio-red (Haesbaert, 2005) de un modo necesariamente dinámico. Además de concebir los distintas frecuencias, tiempos y estrategias de viaje de las personas (que finalmente son las que permiten construir esa red), es en esas mismas prácticas que se tensionan ideas y sentidos pasados, presentes y futuros.

De acuerdo con lo que venimos analizando, construir una *casa* en el pueblo se asocia a un presente definido por la inserción institucional de la población y el sostenimiento económico de las unidades domésticas a través del trabajo asalariado y el comercio monetarizado. Sin embargo, el modo en que, desde las prácticas de movilidad en el pueblo, estas *casas* se habitan, se relacionan y se redefinen por las propias *familias* y por los colectivos a los que alternativa y simultáneamente pertenecen, en los que se entreveran sentidos construidos históricamente con intereses futuros. La incorporación de las *casas* en las ciudades y la proyección constructiva que las *familias* tienen sobre estas es relevante en este mismo sentido. Podemos retomar,

¹ Ambas cuestiones fueron observadas en el Capítulo 4, a partir del recorrido por los cuatro momentos en la conformación de la forma urbana de Coranzulí.

entonces, el relato sobre el caso de la *familia* de Elisa y su intención de terminar con las tareas en la casa en Abra Pampa para tener los recursos económicos necesarios para *comprar* una casa en San Salvador de Jujuy. Cuando repreguntamos sobre para qué y para quien sería esta nueva casa, Elisa respondió: *para nosotros, para los chicos, para ir...*

Evidentemente, esta expresión nos permite reafirmar la concepción del espacio doméstico y en particular de sus *casas* en clave andina. Podemos afirmar que, aun cuando estas ‘otras’ movilidades estén atravesadas por sentidos y proyectos estatales vinculados a la menor incidencia del *pastoreo* en las unidades domésticas en función de una progresiva monetarización de la economía puneña y de la inserción de los pastores en los mercados laborales a escala provincial e incluso nacional, los modos en los que estas se practican se definen en función de sentidos locales. Finalmente, *ir a* un cierto sitio es, de cierto modo, vivir en él, tener una *casa*, constituirlo como lugar en una red de sentidos familiares y colectivos que se definen de modo complejo y dinámico.

Cierre

¿Movilidades externas? Los ‘límites’ del lugar

Las tres claves que organizaron el argumento de esta Parte II nos permitieron comprender a la movilidad, y en particular a la movilidad de las personas ‘hacia afuera’ del pueblo, como un conjunto de prácticas dinámicas que a lo largo del tiempo articularon, no sin conflicto, intereses económicos, políticos y sociales de la población local y de las agencias estatales. En este contexto, el entramado de relaciones espaciales que vincularon y vinculan al pueblo con otros lugares dentro y fuera del territorio argentino es una construcción compleja y dinámica en la que las prácticas y sentidos *de viaje* ocupan un lugar central para pensar al pueblo como un lugar en su racionalidad y desde su especificidad (Massey, 2004). En otras palabras, si el pueblo es un lugar que se encuentra inmerso en un entramado de estructuras económicas, políticas, sociales espacializadas que exceden sus ‘límites’, la movilidad como práctica social de viaje, es la forma específica que esas relaciones adquieren en Coranzulí, a través de la cual las personas son capaces de operar los intereses estatales desde sus propios marcos de referencia.

Movilidades y otras movilidades

Evidentemente, la mirada diacrónica sobre las movilidades externas nos permitió reconocer un proceso a través del cual los intereses económicos han sido particularmente relevantes en la

definición de los circuitos de intercambio de *caravanas*, así como posteriormente de los laborales y comerciales monetarizados. Ahora bien, si como venimos planteando, la movilidad ha sido constitutiva de los modos de vida de las poblaciones puneñas, no podemos pensar que los viajes motivados por la complementariedad económica de las *familias* y los distintos niveles de agregación de unidades domésticas que estas conforman, no impliquen una parte más de la constitución de esos mismos modos de vida.

Es interesante observar, en este contexto, el rol que las políticas estatales sobre el espacio puneño y sus poblaciones, estrechamente asociadas a la sedentarización de la población en los pueblos y su inserción en una vida ciudadana, tuvieron en las disputas por la continuidad o la ruptura de este tipo de prácticas de movilidad. Así, el establecimiento de las fronteras internacionales, de las vías de comunicación, de las instituciones del estado y las políticas económicas sobre el espacio puneño como espacio minero resultan particularmente relevantes.

En relación con la primera de las cuestiones, las fronteras internacionales, particularmente en el caso de la frontera norte argentino-chilena y las políticas que allí se desplegaron implicaron la existencia de diferentes momentos de ‘apertura’ y ‘cierre’ que favorecieron o no, la continuidad de ciertas prácticas de intercambio. En este sentido, podemos retomar dos cuestiones relevantes para pensar el modo en el que la acción estatal en la frontera fue y es negociada. La primera es la destacada por distintos autores acerca de la continuidad, al menos hasta mediados del siglo XX, de los intercambios de *caravanas* en el norte argentino-chileno a partir de la ‘evasión’ de los controles estatales. Como propuso Molina Otarola,

“esta arriería es una manera de trastocar el control del Estado, por la vía de la discreción. Es también una acción transgresora de límites fronterizos y normas legales impuestas, cuyo sentido se puede buscar en estrategias tradicionales de complementación de pisos ecológicos e intercambio de productos, en la articulación social y económica” (2008:179)

La segunda, tiene que ver con las actuales prácticas de movilidad tendientes a redefinir, bajo la propia órbita del estado y en particular de sus agencias locales, estas relaciones transfronterizas. Los viajes de intercambio que realizan los coranzuleños a San Pedro de Atacama y las visitas de estos últimos al pueblo, son una forma actualizada de estas prácticas en las que se ponen en juego la complementariedad económica pero también, y especialmente, vínculos sociales. El modo en el que estos viajes se realizan sugiere la existencia de una forma ‘oficializada’ de estos intercambios a través de rutas nacionales, con vehículos municipales y sometidos a los controles

aduaneros. Por otra parte desde la práctica y desde los discursos que allí se construyen, incluso por parte de los agentes del estado, estas lógicas se invisibilizan. La idea de la ausencia de fronteras y de la unidad de las poblaciones situadas a uno y otro lado de la cordillera es, finalmente, una forma de disputar las lógicas del propio estado: en definitiva, mientras que el control aduanero es el límite que evidencia (y restringe) el cambio de espacio, la *challada* en el pueblo es, por el contrario, su instancia de articulación.

En la misma línea, la segunda de las cuestiones planteadas en torno a las políticas de ‘institucionalización’ del espacio puneño a partir de la transformación de los pueblos en lugares que forman parte de una red geográfico-administrativa que define sus dependencias y relaciones con otros, encuentra en el despliegue de vías de comunicación del estado una evidencia material de sus intereses. La tensión entre la vinculación con Susques o con Abra Pampa se expresa aquí en relación con la construcción de las rutas y los agentes (incluso locales) que allí intervinieron, así como también en relación con los circuitos de transporte y finalmente, con las relaciones sociales que se establecen entre distintos sitios. Así, mientras que como vimos en la Parte I, la vinculación de los coranzuleños con los susqueños se expresa, por ejemplo, en la llegada de los grupos de Susques para la Fiesta Patronal, las vinculaciones con Abra Pampa se dan a partir del plano comercial y administrativo, como pudimos ver a partir de la Feria de Pascua, y en las movilidades cotidianas de las personas por el comercio, por el acceso a los servicios de salud, la educación y los trámites bancarios. Las estrategias y prácticas de viaje que se dan en cada caso se asocian a las articulaciones familiares y colectivas que se construyen, finalmente, desde el pueblo. Viajar en grupo, enviar mercaderías propias con otros, recibir envíos o recados, son algunas de las cuestiones que nos permitieron visibilizar el rol que las redes familiares y las redes colectivas operan en función del sostenimiento de vínculos planteados en el marco de estructuras más amplias. Como propuso Göbel, “afloran identidades colectivas que son compartidas por un grupo de familias. Circunstancialmente hasta pueden definir una comunidad” (2002:271)

Lo propio ocurre con la tercera cuestión planteada en torno a la diversificación del empleo y por lo tanto de las estrategias de sostenimiento de las unidades domésticas. Esto es interesante en función de pensar el modo en el que una economía pastoril, que en principio ha sido despreciada por el estado, es sostenida en la actualidad (aunque no exclusivamente) a partir de prácticas económicas que, como la minería o el empleo en la administración pública, forman parte de las estructuras económicas propiciadas por este. No es objeto de esta tesis hacer un

análisis de la variación de las *haciendas* y el tipo de inyección monetaria que estas reciben de las otras actividades, pero sí es relevante observar cómo es en las prácticas de movilidad que las diferentes generaciones de una *familia* se articulan a partir de diferentes roles. Desde el plano espacial, es interesante cómo estas otras actividades económicas que resultaron funcionales a los intereses del estado asociados al desarrollo de los pueblos y a la sedentarización de la población, han propiciado otras dinámicas de movilidad. Estas, articuladas con el sostenimiento del pastoreo, definen al pueblo como aquel lugar que lejos de ser un sitio de asentamiento permanente, es desde donde las movilidades se entreveran y motorizan.

Es en este contexto que podemos discutir, en línea con lo planteado en el Capítulo 1 acerca del ‘doble papel’ de los pueblos en los Andes, el modo en el que, en la práctica estos ‘papeles’ se definen de manera entreverada. Gundermann (1998) planteó que la tensión que existe en el contexto atacameño entre la actividad ganadera, como aquella actividad productiva en clave ‘local’ que sin embargo es aceptada y avalada por el estado y las estructuras económicas impulsadas por este, y el pastoralismo como práctica denostada y asociada explícitamente a la frontera étnica con el “indio”. Lo aquí expuesto nos permite complejizar esta idea de fronteras identitarias desde el plano espacial. La definición de Coranzulí como lugar en el que confluyen las lógicas familiares y colectivas del campo con aquellas otras que se construyen en y desde el pueblo, se observa en la dinámica de sus movilidades y en los diferentes tiempos que estas articulan.

Finalmente, las estrategias que vinculan las movilidades laborales asociadas a una vida cívica operada a partir de los tiempos del mundo capitalista con el sostenimiento económico, social y ritual de las unidades domésticas asociadas al espacio-tiempo del campo, parecieran resistir a la demarcación de esas fronteras en tanto límites sociales y también, espaciales. En este sentido, podemos decir que los *familias* en Coranzulí operan en el marco de los sentidos previstos (De Certeau, 2000) por el estado, acerca de la vida en un pueblo, el trabajo asalariado y la economía monetarizada. Sin embargo, es dentro de esos mismos marcos regulatorios que, retomando a Sahlins (2008 [1977]) redefinen funcionalmente las categorías previstas por el estado y se mueven en función de sus propios intereses, hacia la construcción de un espacio que responde a los patrones de producción del hábitat locales.

Deslocalización vs multilocalización

La conflictividad entre la movilidad-sedentarización de los pastores ha sido eje de muchas de sus acciones estatales y los conflictos a lo largo del siglo XX y que persisten al día de hoy, tal como aquí observamos, por ejemplo, desde la problemática de la ocupación o no de los planes de vivienda o en los ‘vacíos’ censales sobre la relación entre casas, población y desocupación de las casas. En este sentido, resulta necesario pensar en la influencia que, en este tipo de conflictos tienen las ‘otras’ movilidades, propiciadas por las redes administrativas e institucionales así como también económico-laborales del estado moderno, aunque esto resultase, al menos en principio, contradictorio. La ‘respuesta’ local a estas tensiones pudo comprenderse a partir del análisis de la construcción del espacio doméstico de las familias coranzuleñas.

En cierta medida, retomando a Zusman et al. (2006), podríamos decir que la inserción la población en los “tiempos rápidos” impuestos, en principio, por el estado y su dispositivos de control y clasificación de la población, sólo pueden ser entendidos en Coranzulí a partir de la clave de los marcos de referencia construidos por los “tiempos lentos”. Así, el espacio doméstico de las *familias* organizadas a partir del sostenimiento de la unidad doméstica pastoril es una de las claves a través de la cual pudimos comprender, en definitiva, el modo en el que las movilidades de la población local se insertan, finalmente, en las estructuras estatales.

Es en este sentido que debemos considerar al espacio doméstico como espacio en red (Haesbaert, 2005), como un marco de referencia que se produce a través de la movilidad de las personas y del modo en el que esta es concebida no como “deslocalización” sino como una “multilocalización” de las familias. Es relevante, entonces, destacar cómo estas prácticas implican estrategias específicas para con el sistema regulatorio del estado. El acreditar *domicilio* en el pueblo de Coranzulí para obtener un lote, y simultáneamente que otro miembro de la familia (incluso nuclear) lo haga en la ciudad de Abra Pampa con el fin de obtener un lote para una casa que, finalmente, será habitada en momentos específicos con mayor o menor frecuencia es significativo en este sentido. A diferencia de lo planteado por el citado trabajo de Bologna (2000) las relaciones personales y familiares que definen la “red de vínculos” que ‘posibilita’ las movilidades residenciales en el caso coranzuleño es, a su vez, la que impide que reconocer la “residencia base”. Particularmente, porque como venimos viendo a lo largo de esta tesis en relación con la relevancia que el campo tiene para las *familias* (aun cuando en la mayoría de los casos ningún miembro viva allí de forma permanente) y el rol central que ocupa

el pueblo en la redefinición de las mismas *familias* y sus intereses, la “base” residencial no se construye de modo lineal con la mayor permanencia de las personas sino que cada sitio definido a partir de la existencia de una *casa* es, finalmente, un lugar del itinerario de viaje a través del cual la población local habita y construye su espacio.

Los sentidos que las movilidades ponen en juego resultan, entonces, significativos para pensar el rol central que ocupa la arquitectura (en este caso doméstica), como estrategia de ocupación múltiple del espacio y del sostenimiento de ciertos lazos sociales. Así, si retomamos las ideas en torno a la *casa* y la significación que tiene su sucesión constructiva para la conformación familiar, podemos pensar que esta puede darse tanto en un mismo espacio: un *pastoreo* en el campo, un lote, o bien darse en espacios distantes entre sí: otro lote, el pueblo o la ciudad. Así, si las *casas* ‘son’ las *familias*, las *casas* en el campo, las *casas* en el pueblo y las *casas* en las ciudades, ‘son’ esas mismas *familias* en diferentes lugares, aun cuando éstas no estén permanentemente allí. Es en este punto donde el cambio de localización de las personas que define el propio concepto de movilidad (Lévy, 2000) adquiere, en este caso, una temporalidad diferente, a partir de poder pensar estas múltiples casas como estrategias que simbólicamente posibilitan la ocupación simultánea de distintos espacios, distantes entre sí, por las mismas personas.

Es esta simultaneidad la que nos pone de manifiesto, entonces, la imposibilidad de establecer límites concretos al pueblo como lugar. Finalmente, su construcción como tal puede darse, en definitiva, a través de prácticas y sentidos que se producen más allá de sus *calvarios*.

Conclusiones

En esta tesis nos propusimos analizar la dimensión espacial de la relación entre las sociedades de pastores andinas y los estados modernos. Para ello, optamos por enfocarnos en un estudio de caso, el del pueblo de Coranzulí y su población, en el marco de la conformación y despliegue del estado argentino en la Puna desde el presente, contemplando diferentes profundidades históricas.

En línea con este propósito, esta tesis se insertó en el campo de los estudios andinos. Persiguió complementar y discutir aquellas investigaciones que se dedicaron al estudio de los sistemas de asentamiento pastoriles, históricamente concentrados en el análisis del ámbito rural. Aquí, por el contrario, hicimos foco en los pueblos. Estos sitios han sido abordados periféricamente por este campo de estudios, ya que fueron considerados como lugares en los que las lógicas espaciales y sociales andinas eran desarticuladas en función del despliegue de la estatalidad. Esta tesis procura contemplar a estos pueblos en un campo de relaciones históricas y sentidos sociales contruidos a diferentes escalas espacio-temporales, donde el universo de lo pastoril y de lo estatal resultan indisociables.

Asumimos, como punto de partida, que los pueblos puneños son lugares que forman parte de la conformación del espacio pastoril. Simultáneamente, consideramos que eran lugares de despliegue de las instituciones del estado, como nodos en una red de localidades insertas en una estructura político-administrativa regional, provincial y nacional. Estas dos ideas, que podemos asociar a las nociones clásicas sobre el concepto de lugar, como sitio cargado de significados específicos para un grupo, resultaron insuficientes para poder dar cuenta del modo en que el espacio del pueblo era manipulado por la población local en el desarrollo de sus vidas. Para ello, la noción de lugar propuesta por Massey (2004), resultó sumamente funcional para problematizar la coexistencia en el pueblo de diferentes sentidos, visibilizando sus tensiones y conflictos, así como también sus acuerdos y negociaciones en el pueblo. Así, de acuerdo con esta autora, el lugar es un “nodo abierto de relaciones, un entramado de flujos, influencias, intercambios” (2004:79) cuya identidad -entendida en términos procesuales y dinámicos-, puede comprenderse a partir del análisis de lo que llamamos, su ‘especificidad’ y su ‘relacionalidad’. En otras palabras, buscamos estudiarlo desde la singularidad que adquiere un

locus particular, en el marco de relaciones y estructuras más amplias, así como desde la comprensión de la particularidad de sus relaciones con otros. A partir de esta noción, es que propusimos al pueblo de Coranzulí como un lugar a partir del cual problematizar la dimensión espacial de la relación entre pastores y estado, a través del análisis de sus materialidades y de las dinámicas de movilidad de su población. De esta manera, esta tesis procuró tener una mirada diacrónica sobre los procesos que atravesaron la historia del pueblo y que constituyen aquellas “rugosidades” (*sensu* Santos, 2006) cuyas agencias continúan operando en la definición de los sentidos actuales.

En lo que sigue se presentarán las conclusiones que surgen del recorrido teórico-metodológico de la tesis. La presentación la dividimos en dos segmentos: el primero se concentrará en la cuestión metodológica y el segundo será temático, recuperando, de un modo transversal, las conclusiones que surgieron de cada capítulo.

Reensamblando disciplinas: la geografía, la antropología y la arquitectura

Esta tesis se nutrió de la articulación de diferentes estrategias metodológicas que procuraron contribuir a la construcción y argumentación de un problema geográfico. Esto requirió de un ejercicio de aplicación que privilegió la confluencia de distintos métodos, por sobre la profundización en cada uno de ellos.

En primer lugar, debemos recuperar el aporte que, consideramos, constituye la etnografía a la geografía en, al menos, dos sentidos:

(1) El enfoque etnográfico posibilita la visibilización de problemas que no necesariamente conforman el campo de los temas clásicos de la disciplina, cuestión que se propone en línea con lo planteado por Nogué y Romero (2006) sobre las “otras geografías”. En este caso, el enfoque etnográfico permitió reconocer a los pueblos de pastores como un problema que debía trascender la mirada proveniente de las políticas públicas, o de la economía rural, o en la clásica noción de lo urbano y lo rural, para ser considerado un lugar en el que diferentes espacialidades, finalmente sentidos geográficos, estaban en disputa.

(2) Posicionar al pueblo como foco del problema implicó adoptar una perspectiva etnográfica que permitiera analizarlo desde las perspectivas de los actores que allí intervienen. La descripción densa (*sensu* Geertz, 1973) de las características de sus espacios y de sus dinámicas, constituyó la estrategia central a partir de la cual pudimos definir la tríada de

conceptos a partir de la cual se construyó esta tesis: lugar, materialidad y movilidad. Estas son, simultáneamente, nociones teóricas y nativas, ya que constituyen aspectos centrales de la vida de las personas en Coranzulí.

En este marco general definido por el enfoque etnográfico, hemos acudido a diferentes estrategias metodológicas provenientes de la geografía, la historia y la arquitectura. Así, la observación participante y las entrevistas etnográficas constituyeron una herramienta central, más no suficiente, para el desarrollo de esta tesis. Esto se debe a dos cuestiones que fueron premisas de esta investigación:

(1) El foco puesto en la dimensión espacial de los procesos sociales. Consideramos que una perspectiva etnográfica del espacio y la arquitectura implicó no sólo conocerlo, transitarlo, vivirlo, participar de la propia práctica constructiva, sino que requirió adentrarnos en un análisis minucioso a partir de la articulación de diferentes dispositivos de relevamiento: la fotografía, el dibujo, la descripción técnica de objetos y arquitecturas. Como producto de este relevamiento, el redibujo, la elaboración de esquemas y mapas fue simultáneamente, un ejercicio de comprensión y de exposición de datos en esta tesis.

(2) La perspectiva histórica como clave necesaria para comprender el presente. Una parte importante de esta tesis la constituye el análisis de documentos históricos, escritos y gráficos. Esto implicó un doble desafío para la investigación: el primero fue el de articular esta información proveniente de los registros pasados con los sentidos que operan en el pueblo desde el presente. Así, el análisis de fuentes escritas y particularmente de fuentes gráficas fue central para poder reconstruir la historicidad de los procesos de relación entre los pastores y el estado atendiendo a las categorías, clasificaciones, sentidos y valoraciones que se construyeron sobre su espacio a lo largo del siglo XX, cuyas continuidades y rupturas pueden observarse al día de hoy. Por otra parte, la información proveniente de estos documentos y la inserción de estos en el trabajo de campo (particularmente de la fotografía) funcionó como una herramienta de trabajo conjunta con nuestros interlocutores en el campo en función de reconstruir memorias sobre el pueblo que no necesariamente formaron parte de los registros oficiales.

Esto se vincula con el segundo desafío que resulta relevante del trabajo realizado sobre fuentes históricas: el de reconstruir la historia de aquellos lugares y actores que han sido ‘periféricos’ a la historia oficial. Es por ello que la búsqueda de fuentes llevada a cabo en el propio pueblo (en la Comisión Municipal, en la Escuela, en la Sala Sanitaria) fue central para completar aquellos ‘vacíos’ de información que las fuentes éditas e inéditas a las que accedimos a través del trabajo

de archivo nos presentaban sobre Coranzulí. Entre ambos corpus documentales, el análisis realizado estuvo enfocado en reconocer aquellas cuestiones referidas al espacio y destacar las diferentes voces que los distintos documentos presentan de acuerdo con su proveniencia y destino.

Como mencionamos, atravesar distintas estrategias metodológicas en un mismo proceso de investigación implica el riesgo que la riqueza que cada método posee en sí misma no sea del todo explorada. Sin embargo, consideramos un aporte cuyo camino comenzamos a transitar aquí, el de trascender las fronteras metodológicas disciplinares, para articular diversas estrategias en función de la construcción de problemas complejos en los que los diferentes aspectos del mundo social se encuentran necesariamente entreverados. Así, en la articulación entre la perspectiva teórica y metodológica adoptada, el argumento de esta tesis se organizó en dos trayectos: uno primero que lo conforman los tres primeros capítulos cuyo recorrido nos permitió construir el objeto de estudio reconociendo las escalas temporales y espaciales involucradas. El segundo trayecto está conformado por los capítulos 4 y 5, desarrolló el trabajo empírico realizado en Coranzulí, principalmente apoyado en el trabajo de campo etnográfico.

Reensamblando el lugar

A continuación, haremos una breve revisión por los aportes de cada capítulo de esta tesis al problema de esta investigación.

Contexto, historia y agencias

El objetivo del Capítulo 1 fue revisar aquellos trabajos de investigación que han analizado la relación entre las sociedades de pastores y los estados modernos en diferentes lugares. A través de su análisis, pudimos comprender los alcances que tiene la problemática planteada en esta tesis, en múltiples escalas: (1) a través del conflicto nomadismo-sedentarización a escala global; (2) a través del problema de los grupos pastoriles en el espacio cordillerano argentino y, finalmente, (3) a través de la conflictividad entre los grupos pastoriles andinos y los estados latinoamericanos frecuentemente expresado en la tensión entre lo ‘indígena’ y lo ‘ciudadano’.

En particular, enfatizamos estos últimos aportes de los estudios realizados en los Andes. Aun cuando hayan estado enfocados, en general, en el área rural, las miradas que distintos investigadores tuvieron sobre los pueblos andinos, como lugares de ‘lo colectivo’ y como lugares de ‘la estatalidad’ en los que los modos de vida de los pastores son puestos en crisis,

nos permitieron posicionar al pueblo como objeto de estudio en la relación entre los pastores coranzuleños y el estado argentino. Asimismo, los análisis sobre los sistemas de asentamiento pastoriles, sus arquitecturas y dinámicas, nos permitieron comprender la inserción de nuestro caso de estudio en el marco de ciertos sentidos sociales y simbólicos que, lejos de circunscribirse al área rural, forman parte de la vida de las comunidades en diferentes sitios.

El Capítulo 2 tuvo como objetivo reconstruir la trayectoria histórica de Coranzulí en su relación con las estructuras administrativas de los estados nacionales desde el siglo XIX hasta la actualidad. Elaboramos una periodización general a partir de la cual pudimos reconocer tres momentos en esta relación, asociados a las entidades geo-históricas de las que Coranzulí formó parte: (1) la pertenencia a Bolivia y Chile en el siglo XIX y las disputas entre Chile y Argentina por la Puna de Atacama; (2) la conformación y existencia del Territorio Nacional de Los Andes entre 1900 y 1943; y (3) su disolución y la incorporación del departamento de Susques a la provincia de Jujuy, entre 1943 y la actualidad.

En los tres momentos reconocimos el entramado de agencias que han intervenido en la relación entre pastores y estado, definiendo un proceso que no puede comprenderse ni de un modo lineal ni de un modo absoluto. Así, pudimos analizar, a lo largo del siglo XX, diferentes instancias de negociación que se dieron entre pastores y estados en las que la dimensión espacial cobró relevancia y que, particularmente, visibiliza la emergencia del pueblo como lugar. En relación con el primer momento, dimos cuenta del sostenimiento de una cierta capacidad de maniobra de la población local en función de un despliegue estatal que se concentró en el campo de lo militar, pero que no implicó verdaderas transformaciones en materia institucional. Esto condujo a que, en el segundo momento, la disputa por la ciudadanización de los pastores y su pertenencia o no a la Argentina los haya tenido a los actores locales como agentes activos. Así, analizar la trayectoria del despliegue de la estructura administrativa e institucional del estado durante el Territorio Nacional de Los Andes, condujo a reconocer el rol central que han tenido la escuela y el control policial en la búsqueda estatal por la sedentarización de los pastores como ciudadanos argentinos. Sin embargo, analizar las voces de diferentes agentes que aparecen en los documentos, permitió observar la complejidad de este proceso en el que las agencias pastoriles y las relaciones históricas que existían entre diferentes grupos, posibilitaron la disputa sobre el ‘ser ciudadano’ y sobre el ‘vivir en un pueblo’. Finalmente, el tercer momento, nos permitió comprender que las relaciones que Coranzulí tuvo históricamente con otros sitios se sostuvieron incluso más allá del Territorio de Los Andes y posibilitaron, en su inserción a la

provincia, que se constituyera como un sitio cuyas relaciones y dependencias institucionales y administrativas son complejas. El rol que los actores locales poseen, como agentes de organizaciones estatales es central para comprender la realidad actual del pueblo como corolario de los procesos atravesados a lo largo del siglo XX. El rol de la Comisión Municipal y de la Comunidad Aborigen resulta central en este sentido.

En el Capítulo 3, el objetivo fue analizar el modo que la población de Coranzulí operó, desde sus dinámicas personales y familiares, su inserción a las estructuras del estado capitalista moderno. Así, analizamos las actividades económico-productivas que realizan las personas en Coranzulí, a través de las cuales adquieren diferentes roles en el entramado estatal.

Este capítulo nos permitió comprender que era insuficiente pensar a los coranzuleños como pastores, sino que debíamos considerar su rol como mineros, como empleados públicos y como comerciantes para poder analizar los intereses, dinámicas cotidianas -entre la movilidad y la inmovilidad- y formas familiares -entre la familia nuclear y la familia extendida-, que se dirimen en el pueblo. Asimismo, el recorrido de este capítulo nos permitió dar cuenta que, aun cuando el pastoreo sea hoy una actividad productiva que se sostiene, pero que no constituye por sí sola el sostenimiento económico de las familias, continúa siendo una práctica central en el desarrollo de la vida en el pueblo, cuyos tiempos y espacios conllevan al desarrollo de ciertas conflictividades con las lógicas espacio-temporales del estado. En este sentido, incorporamos la problemática de la unidad doméstica como categoría analítica cuya condición dinámica fue capaz de articular lógicas productivas y de cohabitación que se desarrollan, tanto en el pueblo como en el campo. Así, comprendimos que, mientras que los empleos en la minería o en la administración pública conllevan a una transformación de las dinámicas familiares de los coranzuleños y a una estancia prolongada en el pueblo de ciertos miembros, mientras que el comercio es una actividad que permite articular los tiempos del campo y los del pueblo.

Este capítulo cerró el primer trayecto de análisis sobre aquellos procesos que incidieron en la conformación del pueblo de Coranzulí como lugar, considerando el modo en que las agencias de los actores locales y sus trayectorias estos han intervenido en estos procesos. En línea con lo propuesto por Blanco, partimos de la idea que “en el análisis del espacio hay que considerar siempre las decisiones sociales con su capacidad de anticipación, de implementar tácticas y estrategias para la consecución de ciertos fines” (2006:2). Así, dar cuenta del modo en que los pastores, como agentes dinámicos e históricos, han sostenido una cierta concepción y uso del

espacio, aún en el marco de su inserción a las estructuras administrativas de los estados en distintos momentos y contextos, fue un aporte de esta investigación que permite pensar que los pueblos, lejos de ser aquellos espacios de imposición estatal, han sido la vía para el sostenimiento de las propias lógicas pastoriles.

Es por ello que, como en una segunda parte de estas conclusiones, nos proponemos “reensamblar”, a partir del recorrido por los dos últimos capítulos de esta tesis, el modo en que en el análisis de las materialidades y las movilidades hemos podido operacionalizar la tensión entre pastores y estado en su dimensión espacial, a través de la construcción del pueblo como lugar.

Las materialidades y las movilidades

Si históricamente, en el estudio de las espacialidades andinas, los objetos, arquitecturas, espacios, y las dinámicas de movilidad que se establecen entre ellos, han sido cuestiones centrales a ser analizadas, recurrir a las nociones de materialidad y movilidad para problematizar la espacialidad de los pueblos, formó parte de una decisión teórica que procuró considerarlos de la misma manera que había sido considerado el campo. Esta perspectiva posibilitó visibilizar, justamente, aquellos sentidos entreverados que, en una primera aproximación al pueblo pueden ser ignorados y que se han construido en la relación entre los pastores y el estado.

Para el análisis de las materialidades, en el Capítulo 4, se consideró el estudio de la forma urbana y de la arquitectura. Esto permitió comprender la forma que ciertos objetos adquieren en el espacio de un modo relacional, indisociable de los sentidos y prácticas que las personas construyen con estos en el “flujo de la vida” (Ingold, 2001).

Así, mediante el estudio de la forma urbana pudimos dar cuenta de:

(1) La persistencia de un ordenamiento ‘local’ que se expresa a partir de la iglesia, el atrio y sus *calvarios*. Este, incluso al día de hoy, continúa definiendo límites, centralidades y sentidos en el pueblo.

(2) El reconocimiento de que no existió una relación lineal entre el desarrollo de la forma urbana del pueblo y la estatalización de las prácticas que allí se daban. A través de la articulación de la información etnográfica y estadística, pudimos ver que existió una histórica tensión a lo largo del siglo XX -y que persiste al día de hoy-, entre el desarrollo de la forma

urbana del pueblo: el crecimiento de sus construcciones, la progresiva delimitación de manzanas y organización de los loteos, el desarrollo de espacios y edificios de uso público; y su constitución como un centro poblado de residencia permanente para la población. Como vimos, a la luz de los registros censales históricos propiciados por los dispositivos estatales a nivel nacional, territorial y provincial por los registros realizados por los agentes del estado como los maestros y, posteriormente, los agentes sanitarios, la población de Coranzulí no ha crecido en línea con el crecimiento material del pueblo e incluso ha decrecido.

Por su parte, el análisis de la arquitectura nos permitió problematizar la relación entre la arquitectura institucional y la doméstica como esferas que respondían, de modo independiente, a la acción del estado y a la acción de las *familias*. Así, la arquitectura institucional producida en Coranzulí no puede considerarse el resultado de una acción única y directa del estado y sus agencias, sino que se trató de complejos procesos de construcción material de los que la población local participó activamente. Esto lo pudimos observar, al menos, en dos sentidos:

(1) Desde el rol de la población local como constructores y demandantes de las obras, tal como pudimos ver en las sucesivas etapas constructivas de la iglesia, la escuela, e incluso la propia Comisión Municipal. En este sentido, afirmamos, hay una voluntad local en función del desarrollo institucional del pueblo desde comienzos del siglo, que se expresa, también, en la actualidad a la luz del desarrollo de las infraestructuras de servicios y recreación, así como también en los nuevos loteos. En estas acciones, las trayectorias personales y laborales de los agentes constructores de estas obras han sido centrales para comprender la incorporación ciertas morfologías, materiales y técnicas.

(2) Desde la propia noción del estado y su conformación en la Puna. Así, consideramos a las arquitecturas institucionales como aquellas construcciones que formaron y forman parte de los esquemas regulatorios impuestos por el estado, aun cuando estas no formen parte directa del entramado estatal (como pudimos ver en la arquitectura de las iglesias, del club, del polideportivo, de la estación de ómnibus, etc.) e incluso cuando los agentes estatales sean, simultáneamente, actores que disputan la estatalidad desde otros ámbitos, tal como puede ser el caso de los agentes de la Comisión Municipal, la Comunidad Aborígen o el Centro Vecinal.

En esta misma línea, analizamos la producción de arquitectura doméstica como un proceso en el que también se manipulan, desde la “especificidad” del lugar, sentidos contruidos oficialmente. La relevancia que poseen las ideas estatales sobre la vivienda y los modos de habitar constituyó a la arquitectura doméstica como un ámbito privilegiado para

problematización de los conflictos entre los pastores y el estado. En este sentido, de su análisis surgieron las siguientes conclusiones:

(1) Persiste una forma local de conformación espacial de las *casas*. Esta ha sido incorporada a las arquitecturas domésticas del pueblo, incluso cuando estas hayan sido producidas, directamente por el estado (la *vivienda*). En este sentido, el rol del patio y la construcción de *departamentos+casas* y *viviendas+casas*, resultó central en el análisis de cómo las casas se conforman y se viven ‘hacia adentro’ y por su parte, cómo son ‘hacia afuera’, contribuyendo a la conformación de una cierta forma urbana en clave estatal.

(2) Tiempos y prácticas asociados a la construcción se debaten entre modelos familiares y modelos estatales. Podemos recordar, en este sentido, la continuidad constructiva de la *casa* en relación con la sucesión generacional de una *familia* y el conflicto que implican en este marco a inserción de las *viviendas* y los *departamentos*. Sin embargo, en ambos casos, su estructura compacta es negociada a partir de la continuidad constructiva hacia el interior de los lotes y la incorporación de *casas*.

Las decisiones que toman las personas a la hora de construir una residencia aceptan, transforman, reconstruyen y también rechazan las formas materiales, las clasificaciones y las categorías definidas por el estado. Las decisiones que toman las *familias* a la hora de construir y vivir en una casa en el pueblo, tienen que ver con intereses expuestos sobre la definición mutua de la *casa* y la *familia*, en diálogo con una pertenencia colectiva atravesada por adscripciones políticas, religiosas, por el desarrollo de ciertas prácticas laborales y sociales.

La segunda noción a partir de la cual operacionalizamos la conformación del pueblo como lugar fue la de movilidad, de la que nos ocupamos en el Capítulo 5. Comprendimos a la movilidad como práctica social que implica la localización sucesiva de las personas (Lévy, 2000). Su consideración para el estudio del pueblo como lugar en el cual, en principio, se había hecho efectiva la sedentarización de las poblaciones pastoriles de alta movilidad definió un aporte de esta tesis, motivado por la intención de aproximarnos a comprender los procesos sociales desde las perspectivas (Geertz, 1973) y principios ordenadores propios de sus miembros (Bourdieu, 2007). Desde esta perspectiva pudimos problematizar el propio proceso de sedentarización encarnado por el estado en el área desde comienzos del siglo XX.

Clasificamos las movilidades asociadas a la conformación del pueblo en dos tipos: movilidades internas y movilidades externas, cuya relación nos permitió discutir, en línea con Massey (2004), al lugar como un locus cuyos límites pueden concebirse de un modo fijo e inalterable. Las movilidades internas discutieron la idea extendida en los estudios andinos acerca del pueblo como un nodo cerrado al que las familias de pastores acudían en momentos puntuales, aproximándonos a comprender la conformación del pueblo a la luz de las lógicas y dinámicas que, históricamente, han sido caracterizadas para el campo. Esto pudo observarse tanto desde las prácticas domésticas como rituales. Podemos plantear las siguientes conclusiones a partir del análisis de cada una de ellas:

(1) Las casas de las familias en el pueblo son parte de un espacio doméstico múltiple y disperso. Tal como vimos en los casos analizados, las *familias* pueden cohabitar como familias nucleares y simultáneamente realizar parte de sus prácticas cotidianas en las *casas* de otros miembros de la *familia* que son parte de una familia extendida, a través de las cuales pudimos repensar la propia noción de la co-residencia asociada a las lógicas occidentales.

(2) Las arquitecturas domésticas y públicas se articulan en el pueblo a través de las prácticas rituales en las acciones de los diferentes colectivos que participan de ellas. La relación que se da entre las residencias y la calle en el carnaval, nos permitió discutir aquella definición estatal de la forma urbana y la arquitectura basada en la separación entre lo público y lo privado, que se subvierte a partir de una lógica andina de la articulación entre lo familiar y lo colectivo. Por su parte, la Fiesta Patronal operó en un modo inverso en el cual, un sentido local se oficializa y en línea con ese proceso comienza a formar parte de las dinámicas e intereses de otros actores, involucrando nuevos espacios en el pueblo.

Por su parte, las movilidades externas nos permitieron visibilizar, desde la especificidad de las dinámicas del pueblo, el modo en que los actores locales manipulan las estructuras políticas y económicas regionales, provinciales y nacionales en las que están inmersos. Desde esta perspectiva, el pueblo es parte de una red de lugares que conforman el entramado geográfico-administrativo del estado pero es también un lugar en una red de asentamientos que posibilitan, a la población local, el sostenimiento simultáneo de una vida en ‘ciudadana’ y ‘andina’. Así,

(1) Las movilidades externas expresan un sostenimiento conjunto de una vida cívica y económicamente activa para los parámetros del estado. Esta está asociada a la progresiva generación de familias nucleares, con la persistencia de prácticas asociadas a la cohesión de la familia extendida como unidad de la cual participan activamente distintas generaciones, y que conduce al sostenimiento del campo.

(1) Las movilidades externas propiciadas por el estado y las economías capitalistas han sido redefinidas por los pastores en sus propios términos. En este contexto, la multiplicidad de residencias y la localización sucesiva de las personas a través de estas nos permitió repensar las formas de constitución del espacio doméstico y las lógicas de co-residencia.

A la luz del análisis realizado a lo largo de la tesis, no podemos negar que el pueblo de Coranzulí es un lugar que forma parte de la espacialidad de los pastores puneños. Sus límites físicos, arquitecturas, sentidos y prácticas se definen en el diálogo con las formas de organización socio-espacial constituidas en el campo. Asimismo, Coranzulí es un lugar para el despliegue del estado nacional y sus agencias. Allí operan sus instituciones, sus estructuras valorativas y clasificatorias, y sus propias lógicas espaciales. Sin embargo, estos lugares no pueden comprenderse de un modo escindido, así como tampoco pueden explicar de modo independiente la realidad coranzuleña. Así, el derrotero de Coranzulí no puede entenderse sino es en relación con procesos históricos, sociales, políticos y económicos que se dieron a escala regional, provincial y nacional. Así, el análisis conjunto de materialidades y movilidades nos permitió dar cuenta de la conformación del lugar desde el presente, pero también considerando sus procesos pasados. Como plantea Harvey, en su propia definición como tal “se combinan e internalizan efectos de todos sus momentos en simultáneo” (1996:295).

En definitiva, el pueblo es la arena donde más claramente entran en conflicto las lógicas pastoriles y estatales. Es el espacio desde el cual las personas, a lo largo de sus vidas cotidianas logran subvertir las lógicas estatales (*sensu* Zusman, 2002). Podemos concluir que la dimensión espacial de la relación entre los pastores coranzuleños y el estado argentino, atravesada por la voluntad de este último de sedentarizar a la población pastoril dispersa y nómada, tuvo “efectos inesperados” (De Certeau, 2000). Los coranzuleños han sido insertos en las lógicas ciudadanas del estado asociadas a la conformación de familias nucleares, así como también forman parte de su población económicamente activa, a partir del trabajo en la minería, el empleo público o la actividad comercial monetarizada. Sin embargo, no han dejado de ser pastores y de concebir a sus familias en clave extendida, como conformación que está estrechamente asociada a las diferentes estrategias de sostenimiento de la unidad doméstica pastoril. Asimismo, su vida no puede ser concebida como sedentaria, y sus *casas* no pueden ser definidas a partir de las nociones que expresan los planes de vivienda, al punto en que es posible visibilizar desde los discursos de los agentes oficiales, desde las características de los proyectos

que se continúan construyendo, y desde los ‘vacíos’ que presentan los dispositivos clasificatorios del estado -como el censal-, un cierto desconcierto al respecto de dónde los pastores viven y cómo lo hacen.

El pueblo de Coranzulí es hoy el centro que condensa las dinámicas de vida de los coranzuleños pero no las concentra ni puede explicarlas de un modo completo. Estos “efectos inesperados” de la transformación de los pastores en ciudadanos, de los caseríos en pueblos, continúan siendo, en buena medida, invisibles para el propio estado, que no puede acceder a conocer la especificidad de estas dinámicas desde sus dispositivos oficiales. Del mismo modo, a partir de esta investigación, consideramos que tampoco hubiese sido posible considerar estos efectos, estas instancias de negociación que forman parte, finalmente, de la vida cotidiana de las personas, desde una perspectiva uni-disciplinar que hubiese considerado el análisis de las arquitecturas y espacios desde su estudio morfológico o las movilidades desde un estudio sistemático de sus recorridos o vías de comunicación. Finalmente, tampoco sería posible explicar la complejidad de la realidad coranzuleña actual sin comprender su singular trayectoria histórica. La vinculación entre la arquitectura, la geografía y la historia, atravesada transversalmente por un enfoque etnográfico, fue la estrategia metodológica adoptada en esta tesis, y fue, también, parte fundamental de la construcción de su argumento teórico y de su resultado empírico.

Perspectivas a futuro

A partir de lo planteado, podemos proponer algunos interrogantes y líneas de investigación futuras cuyos primeros pasos fueron presentados aquí.

(1) Problematicar la materialidad y la movilidad desde el pueblo nos permitió conocer las relaciones que este tiene con otros sitios como el campo o los centros urbanos cuyas dinámicas específicas no han sido trabajadas en esta tesis. Evidentemente, problematizar la noción de lugar a partir de las relaciones y conformaciones de la materialidad y la movilidad en cada caso constituyen un problema en sí mismo. Particularmente, nos interesa abordar las dinámicas de los puneños en los centros urbanos, atendiendo a dos problemas que quedaron en suspenso aquí. El primero es el de la conformación material de las casas en las ciudades y el modo en el que allí se reproducen o no lógicas propias del campo y del pueblo. El segundo tiene que ver con la movilidad y la tensión que en este tipo de dinámicas se presentan con la problemática migratoria. Si bien aquí hemos enfatizado el hecho de que la unidad doméstica se reconstituye

a partir de dinámicas de movilidad ‘de ida y vuelta’, que continúan estando presentes, incluso en las generaciones más jóvenes, debemos considerar que existe un componente migratorio que no podemos despreciar y que necesariamente nos conduce a construir interrogantes sobre las perspectivas futuras de los procesos expuestos en esta tesis.

(2) La intención de continuar explorando las posibles articulaciones entre el enfoque etnográfico y la construcción de problemas propios de la geografía y la arquitectura. En este sentido, si bien hemos destacado el aporte que hicieron a esta tesis la utilización de herramientas y métodos gráficos para el análisis del espacio, nos interesa pensar qué otro tipo de dispositivos de conocimiento pueden ser contruidos en diálogo con los actores locales, constituyendo estrategias metodológicas más adecuadas a los sentidos y lógicas desde las cuales nuestros interlocutores finalmente conocen, construyen, describen y comprenden sus espacios. Finalmente, debemos pensar en cuantos otros “efectos inesperados” continúan siendo invisibilizados a nuestros métodos académicos.

Esta tesis fue una primera aproximación los pueblos, aquellos espacios que históricamente han sido espacios periféricos para los estudios andinos, como centro del problema. El foco puesto en su dimensión espacial permitió comenzar a iluminar también, otras dimensiones políticas, religiosas, económicas, culturales que constituyen problemas en sí mismos y que, esperamos, puedan ser estudiados en el futuro. De este modo, esta tesis fue un intento por incorporar, en problemas más amplios de nuestra sociedad globalizada -como son las estructuras económicas capitalistas, el poder político, las identidades étnicas y sociales-, el problema de un lugar, así como también, fue un intento por hacer específicos aquellos problemas más amplios a partir de un lugar. En palabras de Massey (2004), de construir “un sentido global de lugar” y, agregamos, un sentido de lugar global.

Bibliografía

Abeledo, S. (2008) *Los Pastores de la Altura. Una mirada evolutiva de la vida en la Puna de Atacama*. (Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Inédita.

Abeledo, S. (2014) "Territorio, caminos y prácticas culturales de los viajes de intercambio del último siglo (departamento de Los Andes, provincia de Salta)". En: Benedetti, A y J. Tomasi (comp.) *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina*. (Tomos 1 y 2). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Abercrombie, T. (2006 [1998]) *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. Instituto de Estudios Bolivianos e Instituto Francés de Estudios Andinos. La Paz.

Aboy, R. (2008) "Ellos y nosotros. Fronteras sociales en los años del primer peronismo". *Nuevo mundo, mundos nuevos*. En línea.

Abrams, P. (1988 [1977]) "Notas sobre la dificultad de estudiar el estado". *Journal of Historical Sociology* V. 1, N°1.

Adams, R. (1962) "The community in Latin America. A changing myth". *The Centennial Review*. Vol. 6, N°3.

Agier, M. (2011) "El giro contemporáneo de la antropología". *Tiempo Histórico*. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago de Chile.

Agnew, J. (2002) *Place and Politics in Modern Italy*. Chicago, University of Chicago Press.

Albó, J. (1972) Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca. *América Indígena* XXXII (3). Pp.: 773-816.

Albó, J. (1996) "Nación de muchas naciones: nuevas corrientes políticas en Bolivia". En: González Casanova, P. (ed.) "Democracia y estado pluriétnico en América Latina". Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM. México. Pp.: 321-366.

Alber, E. (1999) *¿Migración o movilidad social en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Allen, C. J. (2008 [2002]) *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco.

Alonso, A. (1994) "Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación de estado, nacionalismo y etnicidad. En: Camus, M. (2006) *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Antigua, Guatemala.

Alsnith, R. y D. Hensher (2003) "The mobility and accessibility expectations of seniors in an aging population". *Transport Research*, N° 454.

Alonso Barros, van H. (2006) "Reseña histórico-jurídica de la territorialidad atacameña (siglos XVI-XXI) De leyes y titulaciones interculturales". *Cuadernos Interculturales*, N°/Vol. 4. Pp.: 9-35.

Anderson, B. (2000) "El censo, el mapa y el museo", En: Anderson, B. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México.

Ansaldi, W. y V. Giordano (2012) *Investigaciones Socio Históricas Regionales*. Unidad Ejecutora en Red – CONICET, Año 2, N° 4.

Ardissone, R. (1937) "Algunas observaciones acerca de las viviendas rurales en la provincia de Jujuy". En: GAEA. *Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos*, Tomo V. Imprenta y Casa Editorial "Coni". Buenos Aires.

Arnold, D. (1998) La casa de adobe y piedras del Inka: Género, memoria y cosmos en Qaqachaka. En: *Hacia un Orden Andino de las Cosas*. Arnold, D.Y., D. Jiménez y J. Yapita. Hisbol/ILCA. La Paz.

Ascencio, M., Iglesia R. y H. Schenone (1974) *Arquitectura en el altiplano jujeño*. Librería Técnica CP67. Buenos Aires.

Azcuy Ameghino, E. (2004) *Trincheras en la historia*. Imago Mundi. Buenos Aires.

Baigorri, A. (1995) "De lo Rural a lo Urbano. Hipótesis sobre las dificultades de mantener la separación epistemológica entre Sociología Rural y Sociología Urbana en el marco del actual proceso de urbanización global". Ponencia presentada en el V Congreso Español de Sociología. Granada.

Ballester i Torrents, M. (2005) "Identidad, Religión y Olvido. Nuevas religiones en los Andes". *Allpanchis*, N°65. Instituto de Pastoral Andino. Pp.: 57-84.

Bandieri, S. (2000) "Ampliando las fronteras: la ocupación de la Patagonia". En: *Nueva Historia Argentina*, Lobato Mirta (dir.) de Tomo V: *El Progreso, la Modernización y sus Límites (1880-1916)*, Sudamericana. Buenos Aires.

Barada, J. (2015) *Entre casas, departamentos y viviendas. Un análisis etnográfico sobre La producción de arquitectura doméstica en un pueblo puneño. Coranzulí, Jujuy*. Tesis de Maestría en Antropología Social, IDES-IDAES/UNSAM. Inédita.

Barada, J.; Tommei, C. y Nani, E. (2011) "Usos y Formas del Adobe: una aproximación desde la práctica constructiva en Susques y Rinconada". En: Tomasi, J. y C. Rivet. *Puna y Arquitectura. Trabajo con la comunidad y construcción con tierra*. CEDODAL. Buenos Aires. Pp.: 71-85.

Barros, C. (2000) "Reflexiones sobre la relación entre lugar y comunidad". *Documents d' Anàlisi Geogràfica*, N° 37. Universidad Autònoma de Barcelona.

Barros, C. (2001) “La antropogeografía en Buenos Aires. Surgimiento y desaparición de un espacio académico en la Argentina de principios del siglo XX”. *Terra Brasilis*, 3. Dossie América Latina.

Barros, C. y P. Zusman (1999) “La geografía en busca de conceptos híbridos”. *Boletín de la A.G.E.*, N°27.

Bendini, M. y Tsakoumagkos, P. (Coord.) (1993) *Campesinado y ganadería trashumante*. Editorial La Colmena - GESA. Buenos Aires.

Bendini, M., P. Tsakoumagkos y C. Nogues (2005) “Los crianceros trashumantes del Neuquén”. En: Bendini, M. y C. Aleman (Coord.) *Crianceros y chacareros en la Patagonia*. La Colmena. Buenos Aires.

Bendini, M.I. y N.G. Steimbregger (2010) “Dinámicas territoriales y persistencia campesina: redefinición de unidades y espacios de trabajo de los crianceros en el norte de la Patagonia”. *Revista Transporte y Territorio*, N° 3. Universidad de Buenos Aires.

Benedetti, A. (2002) “Susques: de “Despoblado” a “Pórtico de los Andes”. Transformaciones territoriales en la frontera norte argentino-chilena (Siglo XX)”. Ponencia presentada en: IV Coloquio sobre Transformaciones Territoriales. Comité Académico de Desarrollo Regional de la Asociación de Universidades Grupo Montevideo y la Red de Ordenamiento y Gestión del Desarrollo Territorial Sustentable de la Universidad de la República Oriental del Uruguay.

Benedetti, A. (2003) “Imágenes de una geografía desconocida. El Territorio de Los Andes a principios del siglo XX”. *Fronteras y relaciones interétnicas, Revista de Estudios Trasandinos* 8 y 9

Benedetti, A. (2005) Un territorio andino para un país pampeano. Geografía histórica del Territorio de Los Andes (1900-1943). Tesis doctoral en Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Buenos Aires. Buenos Aires. Inédita.

Benedetti, A. (2006) “Los secretos de la montaña. Minería y geografía histórica del Territorio de Los Andes (1900-1943)”. *Estudios Sociales del NOA*, Año 9, N° 9.

Benedetti, A. (2011) “Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea”. En: Souto, P. (coord.) *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en Geografía*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Buenos Aires. Buenos Aires.

Benedetti, A. e I. Laguado (2013) “El espacio fronterizo argentino-chileno. Definición de categorías operativas y primera aproximación”. En: Nuñez, A. et al. (2013) *Fronteras en movimiento e imaginarios geográficos. La cordillera de Los Andes como espacialidad sociocultural*. Geo Libros. Santiago de Chile.

Benedetti, A y J. Tomasi (comp.) (2014) *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina*. (Tomos 1 y 2). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires

Berardi, A.L. (2010) Minería Metalífera en el Noroeste Argentino. Reconfiguraciones Territoriales y Conflictos. Ponencia presentada en: *III Jornadas del Doctorado en Geografía*. Universidad Nacional de La Plata.

Bernal, G., Martínez, R. y F. Medina (2011) *Impacto económico de las actividades mineras en la provincia de Jujuy*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Santiago de Chile.

Bertrand, A. (1885) *Memoria sobre las cordilleras del Desierto de Atacama*. Imprenta nacional. Santiago.

Blanco, E. (2006) “De la noción de impacto a la de procesos asociados. Reflexiones a partir de la relación autopistas–urbanización en la Región Metropolitana de Buenos Aires.” Ponencia presentada en: Segundo Congreso Nacional de Sociología y VI Jornadas de Sociología de la UBA. Buenos Aires.

Boccaro, G. (2005) *Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. En línea.

Bodenbender, G. (1899) *Los minerales. Su descripción y análisis, con especialidad de los existentes en la República Argentina (obra adaptada a los fines de la Enseñanza)*. Imprenta La Minerva. Córdoba.

Bologna, E. (2000) “Espacios de Vínculos y Espacios de Movilidad: La reversibilidad en las etapas de las corrientes migratorias”. Ponencia presentada en: *I Congresso da Associação Latino Americana de População*, ALAP, Caxambú.

Bolsi, A. y R. Gutiérrez (1974) “Susques. Notas sobre la evolución de un pueblo puneño” *Documentos de Arquitectura Nacional* N° 2. Facultad de Ingeniería, Vivienda y Planeamiento. Universidad Nacional del Nordeste.

Bolton, M. (2000) *Between the Ayllu and the Nation-State: Intertextuality and Ambiguities of Identity in San Pablo de López*. Doctor of Philosophy in the Faculty of Arts Department of Social Anthropology University of St. Andrews Thesis. Inédita.

Boman, E. (1991 [1908]) *Antigüedades de la región andina de la República Argentina y del desierto de Atacama*, Tomo I y II. Universidad Nacional de Jujuy. San Salvador de Jujuy.

Bourdieu, P. (2007 [1980]) *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.

Bourdieu, P. (2004 [1962]) *El baile de los solteros*. Editorial Anagrama. Barcelona.

Bourgois, P. (1995) *En busca del respeto. Vendiendo Crack en Harlem*. Siglo XXI. Buenos Aires.

Briones, C. y R. Díaz (1997) “La nacionalización/provincialización del “desierto”. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén”. Ponencia presentada en: V Congreso Argentino de Antropología Social, Universidad Nacional de La Plata.

Browman, D. (1974) “Pastoral Nomadism in the Andes”. *Current Anthropology* 15(2), Pp.: 188-196.

Bugallo L. (1999) “La maison fléchée: conception de l’habitat sur le haut-plateau argentin”. En: Erny, P. (1999) *Cultures et habitats. Douze contributions á une ethnologie de la maison*. L’Harmattan, París.

Bugallo, L. (2005) “Ferias, trueques, caravanas y viajeros. La movilidad espacial, característica de las poblaciones de la Puna de Jujuy”. Ponencia presentada en: VIII Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, Jujuy.

Bugallo, L. (2008) “Años se manejaba el cambio y ahora el billete. Participación de poblaciones de la Puna de Jujuy en ferias e intercambios entre los siglos XIX y XX”. *Estudios Trasandinos*. Volumen 14, N° 2. Pp.: 5-30.

Bugallo, L. y J Tomasi (2012) “Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina)”. *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. 42, N°. 1. Pp.: 205-224

Buschiazzo, M.A. (1942) *Arquitectura religiosa popular en la Argentina*. Buenos Aires.

Cabrera, A. (1976) “Regiones Fitogeográficas Argentinas”. En: *Enciclopedia Argentina de Agricultura y Jardinería*. Segunda Edición, Tomo II, Fascículo I. Editorial Acme. Buenos Aires

Cánepa Koch, G. (1998) *Máscara, transformación e identidad en los andes la fiesta de la Virgen del Carmen*. Pontificia Universidad Católica de Perú. Biblioteca Digital Andina.

Cañuqueo, L.; Kropff, L. y P. Pérez (2006) “El paraje y la comunidad en la construcción de pertenencias colectivas mapuche en la provincia de Río Negro”. Ponencia presentada en: VIII° Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta.

Capel, H. (1975) *La definición de lo urbano*. *Estudios Geográficos*, N° 138-139. Pp.: 265-301.

Carrizo, J. A. (2009 [1935]) *Cancionero Popular de Jujuy*. Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.

Carsten, J. y S. Hugh-Jones (1995) *About the house. Levi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press.

Casassas J.M. (1976). *La región atacameña en el siglo XVII*. Editorial Universitaria. Universidad del Norte. Antofagasta

Casaverde, J. (1985) “Sistema de propiedad y tenencia de pastos naturales”. *Allpanchis*, Vol. XXI, N° 25.

Castellanos, A. (1928) *Por un rincón de la Puna de Atacama*. Publicaciones del Instituto Cultural Joaquín V. Gonzalez. VI-VII. Buenos Aires.

Castro, V., (1993) “Un proceso de extirpación de idolatrías en Atacama, siglo XVII”. En: Ramos G. y H. Urbano (Comp.) *Catolicismo y extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII*. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”. Cusco.

Castro, V. (1994). “Una pequeña historia de los pueblos de Ayquina y Toconce”. En: Castro, V. y Varela, V. *Ceremonias de Tierra y Agua. Ritos Milenarios Andinos*. FONDART y Ministerio de Educación y Fundación Andes. Santiago de Chile. Pp.: 10-24.

Castro, N y J. Hidalgo. (1999). “Brujos y brujería en la Atacama colonial. Inorganicidad de una representación ideológica y diseminación de una matriz cultural”. *Estudios Atacameños* N°17.

Castro, N. y J. Hidalgo (2002) “Fiestas, borracheras y rebeliones (Introducción y transcripción del expediente de averiguación del tumulto acaecido en Ingaguasi, 1777)”. *Estudios Atacameños*, N°22.

Castro, H. (2007) “Otras miradas, otros lugares. Los relatos de viajeros en la construcción de la Puna argentina”. En Zusman, P., Lois, C., Castro, H. (eds.). *Viajes y geografías. Exploraciones, turismo y migraciones en la construcción de lugares*. Prometeo. Buenos Aires. Pp.: 93-113.

Catalano, L. (1930) *Puna de Atacama (Territorio de Los Andes). Reseña geológica y geográfica*. Universidad Nacional del Litoral. Santa Fe.

Cebollada, A. (2006) “Aproximación a los procesos de exclusión social a partir de la relación entre el territorio y la movilidad cotidiana”. *Doc. Anál. Geogr.* 48.

Cebollada, A. (2009) “Movilidad cotidiana y sostenibilidad, una interpretación desde la geografía humana”. *Boletín de la A.G.E.* N° 50.

Cerri, D. (1903) *El territorio de los Andes. Reseña Geográfica Descriptiva*. Taller tipográfico de la Penitenciaría Nacional. Buenos Aires.

Ciccolella, P. e Mignaqui, I. (2009) “Capitalismo global y transformaciones metropolitanas: enfoques e instrumentos para repensar el desarrollo urbano”. En: Poggiese, H. y Cohen Egler, T. *Otro desarrollo urbano; ciudad incluyente, justicia social y gestión democrática*. CLACSO. Buenos Aires. Pp.: 35-50.

Cladera, J. (2014) “La Comunidad Indígena como categoría de traducción: trashumancia ganadera y propiedad jurídica en las sierras del Zenta (Departamentos de Humahuaca/Jujuy e Iruya y Orán/Salta)”. En: Benedetti, A y J. Tomasi (comp.) (2014) *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina*. (Tomos 1 y 2). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires

Constant, M. (1995) “Minería en la Puna de Jujuy, 1885- 1900”. Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNJu. Inédita.

Conti, V. (2006) *La Ruta de los Arrieros y el Salitre. En Las Rutas del Capricornio Andino: Huellas Milenarias de Antofagasta, San Pedro de Atacama, Jujuy y Salta*. Consejo de Monumentos Nacionales, Santiago. Pp.: 93-104.

Conti, V. (1989) “Una periferia del espacio mercantil andino. El Norte argentino en el s. XIX. Avances en Investigación”. *Antropología e Historia*, Pp.: 38-62.

Conti, V. (2003) “El Norte Argentino y Atacama. Flujos mercantiles, producción y mercados en el siglo XIX”. En: Benedetti, A. (comp.) *Puna de Atacama. Sociedad, economía y frontera*. Alción. Córdoba.

Corrigan, P. y D. Sayer. (2007). El gran arco. La formación del Estado inglés como revolución cultural. En: Lagos, M. y P. Calla (coord.) *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. INDH/PNUD. La Paz. Pp: 39-116.

Cooke, P. (1996 [1989]) "The Contested Terrain of Locality Studies". En: Livingstone, D., Agnew, J.A., Rogers, A. (eds.) *Human geography : an essential anthology*. Blackwell Publishers, Cambridge.

Costa, M. Y G. Karasik (1996) "¿Supay o Diablo? El carnaval en la Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy, Argentina) En: Scmelz, B. Y R. Crumrine (Eds.) *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes*. Bass 26. Bonn.

Cox, W. (2006) *Central Business Districts*. Demographia. Estados Unidos.

Daich, L. y T. Palacios (2011). "El guayado: aprendizajes desde el trabajo de campo en Susques y Rinconada". En: Tomasi, J. y C. Rivet (2011) *Puna y Arquitectura. Trabajo con la comunidad y construcción con tierra*. CEDODAL, Buenos Aires. Pp.: 101-113.

Das, V. y D. Poole (Eds.). (2004). *Anthropology in the Margins of the State*. SAR Press. Santa Fe.

Das, V. Y D. Poole (2008) "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas" *Cuadernos de Antropología Social* N° 27. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

De Aparicio, F. (1931) *La vivienda natural en la Región Serrano de Córdoba*. Imprenta de la Universidad. Buenos Aires.

De Certeau, M. (2000) *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana. México D.F.

De Ramón, A. (1997) "Pueblos Andinos del Norte Chileno (una revisión de artículos)" *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Año LXIV, N° 107. Santiago de Chile.

Delfino, D. (2001). Las pircas y los límites de una sociedad. Etnoarqueología en la Puna (Laguna Blanca, Catamarca, Argentina). En: Kuznar, L. (eds.) *Ethnoarchaeology of Andean South America*. International Monographs in Prehistory. Ethnoarchaeological Series. Michigan.

Delgado, F. (2003) "El Territorio Nacional de Los Andes. Creación, límites, objetivos económicos del Estado nacional, reacciones de sus actores sociales y problemática por la tenencia de 1900-1905". Ponencia presentada en: *Jornadas Interescuelas de Departamentos de Historia*, Córdoba.

Delgado, F. (2008). "La ciudadanía en el sector norte del Territorio Nacional de Los Andes (Susques). Perspectiva indígena - perspectiva estatal, 1900-1905". En: Iuorno, G. y E. Crespo (coord.) *Nuevos Espacios. Nuevos problemas. Los territorios nacionales*. Educo-Universidad Nacional del Comahue-Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco Cehepyc. Neuquén.

Díaz Araya, A. (2011) *Fiesta Patronal y sistema de cargos religiosos en el norte de Chile*. Tesis Doctoral. Universidad Católica del Norte. Inédita.

Díaz Araya, A., Galdames Rosas, L., Muñoz Henríquez, W. (2012). "Santos patronos en los Andes. Imagen, símbolo y ritual en las fiestas religiosas del mundo andino colonial (siglos XVI-XVII)". *Alpha*, N°35. Pp.: 26-39.

Díaz Olivera et.al. (2008) "Caminar y nada más. Movilidad diaria y pobreza en las ciudades subsaharianas". *Scripta Nova*, Vol. XII, N° 261.

Dietler, M y I. Herbich (1998) "*Habitus, Techniques, Style: An Integrated Approach to the Social Understanding of Material Culture and Boundaries*" En: Stark, M. (ed.) *The Archaeology of Social Boundaries*. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

Díez Hurtado, A. (2000) "Fiestas patronales y redefinición de identidades en los Andes Centrales". Recuperado marzo 5, 2013, de <http://www.naya.or>.

Dyson-Hudson, R. y N. Dyson-Hudson (1980) "Nomadic pastoralism". *Annual Reviews Anthropology*, N°9.

Douglas, M. y B. Isherwood. (1990) *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México D. F.

Eco, H. (1986) *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Lumen. Barcelona.

Engels, F. (2004 [1884]) *Origin of the Family, Private Property, and the State*. Resistance Books. Australia.

Escolar, D. (2000) "Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena. Subjetividad y crisis de soberanía en la población andina de la provincia de San Juan". En: Grimson, A. (comp.) *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Ediciones Ciccus-La Crujía. Buenos Aires.

Escolar, C. (1998) "Epistemología del trabajo de campo en geografía: problemas en torno a la construcción de los datos". *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, N°96.

Espinoza, E. (1897) *Jeografía descriptiva de la República de Chile*. Cuarta Edición, Imprenta, Litografía i encuadernación Barcelona. Santiago de Chile.

Estermann, J. (2010) "Vivir bien" como utopía política. La concepción andina del "vivir bien" (*suma qamaña/allin kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia". En: MUSEF (org.) *Reunión Anual de Etnografía*. MUSEF. La Paz.

Faberman, J. y Boixadós, R. (2006) "Sociedades indígenas y encomienda en el Tucumán colonial. Un análisis comparado de la visita de Luján de Vargas". *Revista de Indias*, vol. LXVI, N° 238. Pp.: 601-628.

Faberman, J. y R. Gil Montero (comp.) (2002) *Los Pueblos de indios del Tucumán Colonial: pervivencia y desestructuralización*. Universidad Nacional de Quilmes y Universidad Nacional de Jujuy. Buenos Aires.

Ferraro, Emilia. (2004) *Reciprocidad, don y deuda. Formas de intercambio en los Andes de Ecuador: la comunidad del Pesillo*. Quito: Flacso, Abya Yala. Quito.

- Ferrer, A. (2010) *La economía argentina*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Flannery, K., M. Joyce y R. Reynolds. (1989). *The Flocks of the Wamani. A Study of Llama Herders on the Punas of Ayacucho, Peru*. Academic Press. Londres.
- Flores Ochoa, J. A. (1977) *Los Pastores de Paratia. Una introducción a su estudio*. Instituto Indigenista Intramericano. Cusco.
- Fonseca, J. (2005) “Protestantismo, indigenismo y mundo andino (1890-1930)”. *Allpanchis*, N°65. Instituto de Pastoral Andino, Cuzco. Pp.: 35-55.
- Fonseca, C. (2007) “De família, reprodução e parentesco: algumas considerações”. Presentación del dossier “Famílias en movimento”. *Cadernos Pagu*, N°29.
- Fortes, M. (1958) “Introduction”. En: Goody, Jack (Ed.) *The Development Cycle in Domestic Groups*. Cambridge University Press.
- Foucault, M. (2002 [1969]). *La arqueología del saber*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Foucault, M. (2012 [1968]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Frampton, K. (1981) *Historia crítica de la arquitectura moderna*. Pili. Barcelona.
- Freston, P. (1991) “Brasil: en busca de un proyecto evangélico corporativo. De la marginación al compromiso: los evangélicos y la política en América Latina”. Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Frías Mendoza, V. H. (2002) *Mistis y mokochinches. Mercado, evangélicos y política local en Calcha*. Mama Huaco. La Paz.
- Fuenzalida, F. (1982) “La estructura de la comunidad de indígenas tradicional”. En: AA.VV, *El campesino en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos. Pp.: 61-104.
- Gadames, L. (1990) “Apacheta: la ofrenda de piedra”. En: *Diálogo Andino*, N°9. Departamento de Antropología, Geografía e historia, Facultad de Humanidades. Universidad del Tarapacá. Pp.: 11-25.
- Galaty, J. G. y D. L. Johnson (1990) “Introduction: Pastoral Systems in Global Perspective” En: Galaty, John G. y Douglas L. Johnson (Eds) *The World of Pastoralism. Herding Systems in Comparative Perspective*. The Guilford Press. New York.
- García Moritán, M. y Cruz, M. B. (2012). “Comunidades originarias y grupos étnicos de la provincia de Jujuy”. *Población y Sociedad*, Vol. 19, N° 2. Pp.: 155-173.
- Gavilán Vega, V. y Carrasco, A. M. (2009) “Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno”. En: *Chungara*, Revista de Antropología Chilena. Vol. 41, N° 1. Pp.: 101-112.
- Geertz, Cl. (2003 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.

Gell, A. (1991 [1986]) Los recién llegados al mundo de los bienes: el consumo entre los Gondos Muria”. En: Appadurai, A. (ed.) *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, D.F.

Gentile, M. (2004) “Un poco más cerca de la apachita andina”. En: *Revista Espéculo* 29.

Giddens, A. (1995) *La constitución de la Sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu editores. Buenos Aires.

Gil Montero, R. (2002) “Guerras, hombres y ganado en la Puna de Jujuy. Comienzos del Siglo XIX”. En: Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, N°25. Buenos Aires.

Gil Montero, R. (2004). “Población, medio ambiente y economía en la Puna de Jujuy, Argentina, siglo XIX”. En: *Revista de Demografía Histórica*, XXII, I, segunda época. Pp.: 185-208

Gil Montero, R. (2007) “La Puna: población, recursos y estrategias”. En: Teruel, A. y M. Lagos (coord.) *Jujuy en la historia. De la colonia al siglo XX*. UNJU. Jujuy

Giordano, M. (2012). “Fotografía, testimonio oral y memoria. (re)presentaciones de indígenas e inmigrantes del Chaco (Argentina)”. En: *Memoria Americana* 20 (2). Pp.: 295-321

Gisbert, T. y J. Mesa (1985) *Arquitectura Andina. Historia y análisis*. Colección Arzans y Vela. Embajada de España en Bolivia. La Paz.

Göbel, B. (1998) “Salir de viaje. Producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino”. Separata 50 Años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones a la arqueología, etnohistoria, etnolingüística y etnografía de las Américas, Pp.: 867-891. Ed. Estudios Americanistas de Bonn. Bonn.

Göbel, B. (2002) La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistema de asentamientos en la Puna de Atacama (Susques). *Estudios Atacameños* N° 23, Pp.: 53-76.

Golovanevsky, L. (2012) “Ferrocarriles y población: una mirada comparativa en Jujuy (1891-1948-1993)”. En: Investigaciones Socio Históricas Regionales Unidad Ejecutora en Red – CONICET, Año 2, N°2.

González R. (1995) “Estética y poder en el mundo andino”. En: *Arte y Poder*, CAIA, FFyL, UBA. Buenos Aires.

González, N. (2013) “Minería en la puna jujeña. Una historia de la Mina Pirquitas y sus vecinos”. Ponencia presentada en: *X Reunión de Antropología del Mercosur*. Córdoba.

Gose, P. (2004) *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Abya-Yala. Quito.

Gose, P. (2008) *Invaders as ancestors. On the intercultural making and unmaking of spanish colonialism in the andes*. University of Toronto Press. Toronto.

Gregory, D., R. Johnston, G. Pratt, M. Watts y S. Whatmore (Eds.) (2009) *The dictionary of Human Geography*. Wiley-Blackwell.

Guber, R. (2001) *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Editorial Norma. Bogotá.

Gundermann, H. (1998) "Pastoralismo andino y transformaciones sociales en el norte de Chile". *Estudios Atacameños*, N°. 16, Pp.: 293-319.

Gutiérrez, R. (2001) "Repensando el Barroco americano". *Arquitextos*, Vitruvius. Año 02, M° 019.01. Sao Paulo.

Gutiérrez, R. (2005) *Ernesto Vautier: Compromiso social y Arquitectura*. Centro de Documentación de Arquitectura Latinoamericana. Buenos Aires.

Gutiérrez, A. y D. Minuto (2007). "Una aproximación metodológica al estudio de lugares con movilidad vulnerable". Ponencia presentada en: XIV Congreso Latinoamericano de Transporte Público y Urbano. PET-COPPE / UFRJ – ANPET. Río de Janeiro.

Gutiérrez, A. (2009) "Movilidad o inmovilidad: ¿Qué es la movilidad? Aprendiendo a delimitar los deseos". Ponencia presentada en: XV CLAPTU. Buenos Aires.

Gutman, M. y J. E. Hardoy (2007) *Buenos Aires 1536-2006: Historia Urbana del Área Metropolitana*. Ediciones Infinito. Buenos Aires

Haesbaert, R. (2005). Da Desterritorializacao á multiterritorialidade. *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*. Universidad de São Paulo.

Hägerstrand, T. (1996 [1982]) "Diorama, path and project". En: Livingstone, D., Agnew, J.A., Rogers, A. (eds.) *Human geography: an essential anthology*. Blackwell Publishers, Cambridge.

Halperin Donghi, Tulio (1993) *Historia Argentina. De la revolución de independencia a la Confederación Rosista*, Piados. Buenos Aires.

Hannam, K., M. Sheller y J. Urry (2006) "Editorial: Mobilities, Immobilities and Moorings" *Mobilities*, V.1, N°1. Routledge.

Hanson, S. (2005) "Perspectives on the geographic stability and mobility of people in cities" *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 102, 43. Pp.: 15301-15306.

Harper, D. (2002). "Talking about pictures: A case for photo elicitation". En: *Visual Studies* 17 (1). Pp.: 13-26.

Harvey, D. (1990) "Between space and time: reflections on the geographical imagination". En: *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 80, No. 3, Pp.: 418-434.

Harvey, D. (1996) "From Space to Place and back again". En: Harvey, D. *Justice, nature and the geography of difference*. Blackwell. Londres.

Hevilla, S. y M. Molina (2010) “Trashumancia y nuevas movilidades en la frontera argentino-chilena de los Andes Centrales”. En: *Revista Transporte y Territorio* N°3. Universidad de Buenos Aires.

Hevilla, C. y P. Zusman (2007) Movilidades y construcción de nuevas territorialidades en la frontera chileno-argentina. En: *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*.

Hidalgo, J. (1978) “Incidencias de los patrones de poblamiento en los cálculos de la población del Partido de Atacama desde 1752 a 1804. Las revistas inéditas de 1787-92 y 1804”. En: *Estudios Atacameños*, N°6. Universidad del Norte, San Pedro de Atacama.

Hidalgo, J. (1982). “Fechas coloniales de fundación de Toconao y urbanización de San Pedro de Atacama”, *Chungara* N° 8.

Hidalgo, J. (1984) “Descomposición Cultural de Atacama en el Siglo XVIII”. En: *Simposio Culturas Atacameñas 1984*. XLIV. Congreso Internacional de Americanistas Manchester.

Hidalgo, J. (2011). “Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII”. *Estudios Atacameños* N°42.

Hill, J. D. (1989) “Introduction: Indigenous Peoples and Nation-States” En: *The Journal of Latin America and Caribbean Anthropology* 1(2).

Hinojosa, A. (2009) *Buscando la vida: familias bolivianas transnacionales en España*. Fundación PIEB, CLACSO. La Paz.

Holmberg, E. (h.). (1900) *Viaje por la Gobernación de Los Andes (Puna de Atacama)*. Buenos Aires, Ministerio de Agricultura de la República Argentina, Dirección de Agricultura y Ganadería. “La Nación”.

Hylland Eriksen (2002) *Ethnicity and Nationalism*. Pluto Press. London.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC). Resultados de los Censos Nacionales de Población y Vivienda, Año 2001 y Año 2010.

Iglesia, R. (1988) “La Avenida de Mayo. Progreso, modernidad, urbanismo”. En: Zago, M. *La avenida de Mayo*. EUDEBA, Buenos Aires.

Ingold, T. (2002 [2000]). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge. Londres.

Ingold, T. (2011) *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. Routledge. Londres.

Isbell, B. J. (2005 [1978]) *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cuzco.

Isla, A. (Ed.) (1992) *Sociedad y articulación en las Tierras altas jujeñas. Crisis terminal de un modelo de desarrollo*. Proyecto ECIRA-MLAL. Buenos Aires.

Jerez, M. (2013) *El problema de la vivienda en Jujuy durante los gobiernos populares (1945-1962)*. EdiUnju. San Salvador de Jujuy.

Karasik, G. (1984) *Intercambio tradicional en la Puna jujeña*. Runa. N°14, Pp.: 51-91.

Khayar Cámara (2012) “El sentido territorial de la movilidad: algunas consideraciones en torno a las territorialidades efímeras”. En: Márquez Murrieta (coord.) *Espacios tatuados: textos sobre el estudio de las regiones y los territorios*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Pp.: 13-37.

Khazanov, F. (1994) *Nomads and the outside world*. The University of Wisconsin Press.

Kindgard, F. (1987). *Mineros y conflicto social en los Andes Argentinos*. Seminario Proyecto ECIRA-Dinámicas de estructuras agrarias regionales: Investigaciones y proyectos. San Salvador de Jujuy. Inédito.

Kindgard, A. (2004) “Tradición y conflicto social en los Andes argentinos. En torno al Malón de la Paz de 1946”. En: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. Vol. 15, N°1. Universidad de Tel Aviv.

Kuhn, F. (1910) *Informe sobre un viaje de exploración morfológica en el valle calchaquí y territorio de los Andes*. En: *Boletín de la Instrucción Pública*. Tomo VI. Núm. 18. Agosto de 1910. Buenos Aires.

Lajo Pérez, Rosina (1990) *Léxico de arte*. Akal. Madrid – España.

Latour, B. (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial. Buenos Aires.

Le Breton, É (2006) “Homo mobilis”, en Bonnet, M. Y Aubertel, P. (eds.), *La ville aux limites de la mobilité*. Paris.

Lemonnier, P. (1992) “Elements for an Anthropology of Technology”. En: *Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan*, N° 88. Ann Arbor. Michigan.

Lévy, J. (2000) “Los nuevos espacios de la movilidad”. En: Bonnet, M. y Desjeux, D. *Les Territoires de la Mobilité*. Presses Universitaires de France. Paris

Liernur, J.F. (2008) *Arquitectura en la Argentina del Siglo XX. La construcción de la modernidad*. Fondo Nacional de las Artes. Buenos Aires

Lindón, A. (2005) “El mito de la casa propia y las formas de habitar”. En: Scripta Nova, Vol. IX, núm. 194. Universidad de Barcelona.

Lindón, A., Aguilar, M. A. y D. Hiernaux (2006). *Lugares e imaginarios en la metrópolis*. Anthropos-UAM. Iztapalapa.

Lois, C. (1999) “La invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del chaco en los tiempos de formación y consolidación del estado nación argentino”. En: *Scripta Nova*. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. N°38.

Lois, C. y Hollman, V. (2013). *Geografía y cultura visual. Los usos de las imágenes en las reflexiones sobre el espacio*. Prohistoria Ediciones, Rosario.

Mallon, F. (1995). *The deffense of community in Peru's Central Highlands. Peasant struggle and Capitalist Transition 1860-1940*. Princeton Press.

Madrazo, G. (1981) "Comercio interétnico y trueque recíproco equilibrado intraétnico. Su vigencia en la Puna Argentina y áreas próximas desde la independencia nacional hasta mediados del siglo XX". *Desarrollo Económico*, Vol. 21, N°82. Pp.: 213-220.

Márquez Miranda, F.(1945) "El ambiente geográfico y la vivienda rural en Iruya y Santa Victoria (Provincia de Salta)". En: GAEA. Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos, tomo VII. Imprenta y Casa Editorial "Coni". Buenos Aires.

Marston S.A. (2000). "The social construction of scale". *Progress in Human Geography*. 24,2. Pp.: 219-242.

Martínez, J.L., (1998) *Pueblos del chañar y el algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Santiago de Chile

Martínez, J.L. (1985) "Adaptación y Cambio en los Atacameños. Los indios en el período colonial. Siglos XVI y XVII". *Andes 3*. Instituto de Estudios Contemporáneos. Santiago de Chile.

Massey, D. (ed.) (1994) *Space, Place and Gender*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

Massey, D. (2004) "Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización" En: *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, Núm. 57. Pp.: 77-84.

Massey, D. (2008) *Pelo Espaço. Uma Nova politica da espacialidades*. Bertrand. Rio de Janeiro.

Mallon, F. (1995) *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. University of California Press. Berkeley, CA.

Medinaceli, X. (2005) "Los pastores andinos: una propuesta de lectura de su historia. Ensayo bibliográfico de etnografía e historia". En: *Bulletin de l'InstitutFrançaisd'ÉtudesAndines*, Tomo 34, N°3. IFEA. Lima.

Merlino, R. y M. Rabey (1978) "El ciclo agrario-ritual en la puna argentina" *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Vol XII.

Metráux, A. (1936) "Les Indiens Uro-Cipaya de Carangas" En: *Journal de la société des américanistes*, Volumen 28, N° 1.

Miller, D. (ed.) (1998) *Material Cultures. Why some things matter*. University College of London Press. Londres.

Miller, D. (ed.) (2005) *Materiality*. Duke University Press. Durham.

Mintz, S. (1988). *Taso. Trabajador de la caña*. Clásicos Huracán 4. Ediciones Huracán, Puerto Rico.

Módenes, J. (2008) “Movilidad espacial, habitantes y lugares: retos conceptuales y metodológicos para la geodemografía”. *Estudios Geográficos*, LXIX, 264. Pp.: 157-178.

Molina, R. (2007) “Viajes, arriería, intercambios y articulaciones, entre la Puna y el desierto de Atacama: Relatos desde Antofagasta 186 Raúl Molina Otárola de la Sierra, Antofalla, Fiambalá y Copiapó” En: *VII Congreso Argentino Chileno de Estudios Históricos e Integración Cultural*. Universidad de Salta, Salta. Edición digital.

Molina Otárola, R. (2008) “Relaciones transfronterizas entre atacameños y collas en la frontera norte chilena-argentina. La Desintegración de Espacios y Articulaciones Tradicionales Indígenas” En: Institut de recherche et débat sur la gouvernance.

Morales Morgado, H. F. (1997). Pastores trashumantes al fin del mundo Un enfoque cultural de la tecnología: en una comunidad Andina de pastores. Tesis de Licenciatura en Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Inédita.

Mossbrucker, H. (1990) *La economía campesina y el concepto de “comunidad”: un enfoque crítico*, Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Mostny, G. (1954) *Peine, un pueblo atacameño*. Instituto de Geografía. Santiago de Chile.

Nielsen, A. (1996) Competencia Territorial y Riqueza Pastoril en una Comunidad del Sur de los Andes Centrales (Dto. Potosí, Bolivia). *Zooarqueología de Camélidos*, 2.

Nielsen, A. (2010) “Las *chullpas* son ancestros: paisaje y memoria en el altiplano sur andino (Potosí, Bolivia). En: Albeck, C. et al. (2010) *El Hábitat Prehispánico. Arqueología de la Arquitectura y de la Construcción del Espacio Organizado*. EdiUnJu. San Salvador de Jujuy.

Nicolini, A. (1964) “El Poblado y La Iglesia de Purmamarca. Jujuy, Argentina 5a. *Nuestra Arquitectura*. N°412. Pp.: 29-36.

Nogué, J. (1989) “Espacio, lugar y región: hacia una nueva perspectiva geográfica regional”. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, N° 9.

Nogué J. y Romero J. (eds). (1996) *Las otras geografías*. Tirant Lo Blanc. Valencia.

Noguera, J. (1981). *Elementos para una ordenación urbana*. Editorial UPC. Barcelona.

Núñez, L. y T. Dillehay (1995 [1979]) Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de Tráfico e interacción económica. Universidad Católica del Norte. Antofagasta.

Orfeuil, J. P. (dir.) (2004) *Transports, pauvretés, exclusions. Pouvoir bouger pour s'en sortir*. L'Aube. Paris.

Ossio, J. (1981) 1981 “La estructura social de las comunidades andinas”. En: *Historia del Perú III*

- (Perú Antiguo). Editorial Juan Mejía Vaca, Lima. Pp.: 203-377.
- Oszlak, O. (2012 [1982]) *La formación del estado argentino. Orden, progreso y organización nacional*. Ariel. Buenos Aires.
- Oszlak, O. (2003) “E mito del estado mínimo: una década de reforma estatal en la Argentina” En: *Desarrollo Económico*, Vol. 42, N° 168. Pp.: 1-28.
- Pfaffenberger, B. (1992) “Social Anthropology of Technology” En: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 21.
- Padilla, R. (1991) “Los evangélicos, nuevos actores en el escenario político latinoamericano. De la Marginación al compromiso: los evangélicos y la política en América Latina, Fraternidad Teológica Latinoamérica.
- Palacios Ríos, F. (1990) “El simbolismo de la casa de los pastores Aymara” En: Flores Ochoa, J. Trabajos presentados al simposio “rur 6. El pastoreo altoandino: origen, desarrollo y situación actual”. Cusco.
- Parodi, M., Benedetti, A. (2016) “Minería, descampesinización y desocupación. Trayectorias de movilidad de cuatro mineros de El Aguilar (Jujuy-Argentina, década de 1940 a 2010)”. *Estudios Atacameños*, N°52, Pp.: 25-48.
- Pascual, Á. (2004): “Sense of place and migration histories: Idiotopy and idioptope”. *Area*, 36, 4. Pp.: 348-357.
- Pérez Galán (2010) “Tiempo festivo y espacio sagrado en los Andes. Entre el cristianismo y la tradición indígena”. *Gazeta de Antropología*, N°26/2. Art. 29.
- Pinson, D. y Thomann, S. (2001) *La maison en ses territoires. De la villa à la ville diffuse*. L'Harmattan. Paris.
- Pitt-Rivers, J. (1973) “El análisis del contexto y el “locus” del modelo”. En: *Tres ensayos de antropología estructural*. Cuadernos Anagrama. Barcelona.
- Pimentel, G., Rees, C., de Souza, P., Arancibia, L. (2011) “Viajeros costeros y caravaneros. Dos estrategias de movilidad en el Periodo Formativo del Desierto de Atacama, Chile”. En: Nuñez, L. y A. Nielsen (eds.) *En Ruta. Arqueología, historia y etnografía del tráfico sur andino*. Encuentro Grupo Editor. Córdoba.
- Platt, T. (2016 [1982]) *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Biblioteca del Bicentenario de Bolivia. La Paz.
- Pujal, A.J., Marinsalda, C., Nicolini, A.M. y C. Demergrassi (2002) “Conservación de arquitectura de tierra en la Puna de Atacama”. En: La tierra cruda en la construcción del hábitat. Memoria del 1° Seminario-Exposición Consorcio Terra Cono Sur. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Universidad Nacional de Tucumán. San Miguel de Tucumán.
- Quirós, G. (1999) “Los límites de la unidad doméstica. Un caso: Wilk y los Kekchi”. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, N° 18. Buenos Aires.
- Raffestin, C. (1993 [1980]) *Por uma geografia do poder*. Atica, São Paulo.

Reboratti, C. (1999) “Fronteras, regiones y población”, V Jornadas Argentinas de Estudios de la Población, Universidad de Luján- AEPA, Luján.

Reboratti, C. (2001) “Una cuestión de escala: sociedad, ambiente, tiempo y territorio”. *Sociologías*, Año 3, Nº 5. Porto Alegre. Pp.: 80-93.

Rivet, C. (2013) *Estructuras chullparias, agencias y negociación de sentidos en Agua Delgada (Coranzulí, provincia de Jujuy), entre el Período Tardío y el Colonial*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. Inédita.

Robles Mendoza, R. (2002) *Legislación Peruana sobre Comunidades Campesinas*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Rosas, L. y J. Ávila (2013) “Desarrollo minero en Pirquitas, provincia de Jujuy”. *Serie Correlación Geológica* 29 (2). Pp.: 51-62.

Roseberry, W. (2007) “Hegemonía y el lenguaje de la controversia”. En: Lagos, M. y P. Calla (coord.) *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. INDH/PNUD, La Paz. Pp.: 117-140.

Rotondaro, R. (1988) “Arquitectura natural de la puna jujeña”. *Arquitectura y Construcción* 69. Pp.: 30-34.

Rotondaro, R. (1991) “Estructura y arquitectura de los asentamientos humanos”. En: García Fernández, J.J. y R. Tecchi (comps.) *La reserva de la biosfera Laguna de Pozuelos: un ecosistema pastoril en los Andes Centrales*. Instituto de Biología de Altura, Universidad Nacional de Jujuy, UNESCO. San Salvador de Jujuy.

Rotondaro, R. (2012) *Influencia de la innovación tecnológica en las tradiciones constructivas y proyectuales: el caso de la Arquitectura de Tierra Contemporánea del NOA*. Seminario de Crítica, IAA. Nº180. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Rotondaro, R. y A. Schicht (2005) “Muros y pisos de suelo-cemento para mejorar la vivienda social. Zonas urbanas del Gran Buenos Aires, Argentina”. *Libro Terra em Seminario-IV Seminário Ibero-Americano de Construção com Terra-SIACOT/III Seminário Arquitectura de Terra em Portugal*. Pp.: 43-45.

Rotondaro, R.; Schicht, A.; Patrone, J.C. y R. Ramos. (2006) “Construcción con tierra en el Gran Buenos Aires. Diseño y gestión de pisos y revoques para la vivienda de Interés Social”. Ponencia presentada en: V SIACOT (V Seminario Iberoamericano de Construcción con Tierra- I SAACOT (I Seminario Argentino de Arquitectura y Construcción con Tierra). INCIHUSA-CRICYT.

Rotondaro, R. y C. Patrone (2008) “Tecnología y proyecto de la arquitectura de tierra”. En: *Cuadernillos del Seminario Puna y Arquitectura*. FADU, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Sa Marques, T. (2003) “Dinamicas territoriais en as relacoes urbano-rurais”. *Revista de la Faculdade de Letras – Geografia*. I serie, Vol. 19. Porto. Pp.: 507-521.

Sahlins, M. (2008 [1977]) *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Gedisa. Barcelona.

Salzman, P. (Ed.) (1980) *Contemporary nomadic and pastoral peoples: Africa and Latin America*. Studies in Third World Societies 17. Department of Anthropology. Williamsburg.

Sanhueza Tohá, C. (2001) “Las poblaciones de la puna de Atacama y su relación con los Estados Nacionales. Una lectura desde el archivo”. En: *Revista de Historia Indígena* 5. Pp.: 55-82.

Sanhueza, C. y H. Gundermann (2007) “Estado, expansión capitalista y sujetos sociales en Atacama (1879-1928)”. *Estudios Atacameños* 34. Pp.: 113-136.

Sanhueza Tohá, C. (2008) “Indios” de los oasis, “indios” de la puna. Procesos migratorios y rearticulaciones identitarias en atacama (susques, siglos XVIII-XIX). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. Vol. 40, N°2. Pp.: 203-217.

Santamarina, J.D. (2008) “Hogar en tránsito. Apropiaciones domésticas de la vivienda de interés social y reconfiguraciones del sentido del hogar”. *Antípoda*. N°7.

Santos, M. (1996) *Metamorfosis del espacio habitado*. Oikos-Tau. Barcelona.

Santos, M. (1990) *Por una geografía nueva*. Espasa-Calpe. Madrid.

Santos, M. (2006) *A Natureza do Espaço*. Editora da Universidade de São Paulo.

Segato, R. (1991) “Algunas propuestas para un estudio del cambio religioso: la expansión evangélica en la Quebrada y Puna jujeñas”. *Sociedad y Religión*, N°8. Buenos Aires.

Segato, R. (2002) “Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global”. *Nueva Sociedad*, 178.

Segato, R. L. (2008) *La Nación y sus otros*. Prometeo. Buenos Aires.

Seggiaro, R., Gorustovich, S.A. y J. Martí. (1987) “Las ignimbritas del complejo volcánico de Coranzulí (Puna argentina-Andes centrales)”. *Estudios Geológicos* N°43.

Segura, R. (2006) “Segregación residencial, fronteras urbanas y movilidad territorial. Un acercamiento Etnográfico”. *Cuadernos del IDES*, N° 6.

Semán, P. (2010) “De a poco mucho: las pequeñas iglesias Pentecostales y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso”. *Cultura y religión*, Vol. 4, N° 1. Pp.: 16-35.

Sendón, P. F. (2004) “El wasi chakuy de Marcapata. Ensayo de interpretación de una ‘costumbre andina’”. *Revista Andina* 39.

Sessa, M. (2008) *Sikuris de Susques*. Sessa. La Plata.

Silla, R. (2010) “Variaciones temporales, espaciales y estacionales de los crianceros del norte neuquino” *Revista Transporte y Territorio* N°3. Universidad de Buenos Aires.

Silla, R. (2011) *Colonizar argentinizando. Identidad, fiesta y nación en el alto Neuquén*. Editorial Antropofagia. Buenos Aires.

Sillar, B. (1996) "The dead and the drying. Technics for transforming people and things in the Andes". En: *Journal of material culture*. Vol. 1. Pp.: 259-289.

Sillar, B. (2013) "The building and rebuilding of walls: Aspirations, commitments and tensions within an Andean community and the archaeological monument they inhabit". *Journal of Material Culture* 18. Pp.: 27-51.

Sgrosso, P. (1943) "Contribución al conocimiento de la minería y geología del Noroeste argentino". En: Boletín N° 53, Ministerio de Economía de la Nación, Secretaría de Industria y Minería, Subsecretaría de Minería. Buenos Aires.

Sousa Santos, B. (2010) *Refundación del Estado en América Latina Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad y Programa Democracia y Transformación Global. Lima.

Sousa Santos B. (2007) *La reinención del Estado y el Estado Plurinacional*. Alianza Interinstitucional CENDA-CEJIS – CEDIB. Bolivia.

Souto, P. y A. Benedetti. (2011) "Pensando el concepto de *lugar* desde la geografía". *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*. FFyL, UBA.

Stora, N. (1994) "La ecología cultural y la interacción entre el hombre y su entorno". En: Nissinako, A. (ed.), *Cultural Ecology. One Theory?* University of Turku. Turku.

Svampa, M (2006 [1994]) *El dilema argentino: civilización o Barbarie*, Ediciones Taurus. Buenos Aires.

Svampa M. y N. Antonelli (eds.) (2010) *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Biblos. Buenos Aires.

Taylor, P. (1993) *Geografía política: economía mundo, estado nación y localidad*. Trama. Madrid.

Tomasi, J. (2015) "Una expresión del atraso' La arquitectura de la Puna de Atacama en las descripciones de viajeros, científicos y funcionarios a comienzos del siglo XX". *Estudios Sociales del NOA*. Nueva Serie. N°15. Pp.: 83-112.

Tomasi, J. (2012). "Lo cotidiano, lo social y lo ritual en la práctica del construir. Aproximaciones desde la arquitectura puneña (Susques, provincia de Jujuy, Argentina)". *Apuntes*, Vol. 5, N°1, Pp.: 7-21.

Tomasi, J. (2011). *Geografías del pastoreo. Territorios, movilidades y espacio doméstico en Susques (provincia de Jujuy)*. Tesis de doctorado en Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Inédita.

Tomasi, J. y C. Rivet. (2011) *Puna y Arquitectura. Las formas locales de la construcción*. CEDODAL. Buenos Aires.

Tommei, C. (2016) De ciudad huerta a pueblo boutique. *Transformaciones territoriales en Purmamarca (provincia de Jujuy) a partir de los procesos de patrimonialización y turistificación (1991-2014)*. Tesis de doctorado en Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Inédita.

Trinchero, H., Campos Muñoz, L. y S. Valverde (2014). Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Tuan, Y-F. (1996 [1974]) "Space and Place: Humanistic Perspective". En: Agnew, J., Livingstone, D. y A. Rogers (eds.) *Human Geography. An Essential Anthology*. Oxford.

Tuan, Y-F. (1977) *Space and Place: The perspective of experience*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

Turner, M. (2009) "Pastoralism". En: Gregory, Johnston, Pratt, Watts y Whatmore (Eds.) *The dictionary of Human Geography*. Wiley-Blackwell.

Urrutia, J. (1992) "Comunidades Campesinas y Antropología: historia de un amor (casi) eterno". *Debate Agrario*, N°14. Pp.: 1-16.

Urton, Gary (1988) "La arquitectura pública como texto social: La historia de un muro de adobe en Pacariqtambo, Perú (1915-1985)" En: *Revista Andina*, N° 6. Centro "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.

Vidal Rojas, R. (2011) "Arquitectura pentecostal. Entre lo sagrado y lo profano" En: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(1). Pp.: 126-154.

Villavalzo Peña, P., Corona Medina, J.P. y S. García Mora (2002). "Urbano-rural, constante búsqueda de fronteras conceptuales". En: *Revista de información y Análisis* N°20. Pp.: 17-24.

Viñuales, G. (2002) "Vocabulario de Arquitectura de Tierra en América". En: Neves, C. y S. Cybéle (eds.) *Seminario iberoamericano de construcción con tierra*. Anales, Salvador de Bahía.

Viñuales, G. (2003) "Construção com terra em Iberoamérica. Heranças e transferências". En: *Libro Terra93-7ª Conferencia Internacional sobre o Estudo e Conservação da Arquitectura de Terra*. ICOMOS. Lisboa.

Villalonga, A. (1942) *Ramificaciones del camino de la Quebrada de Humahuaca y de camino de los Incas. Cuaderno I bis. Documentos de Arte Argentino*. Publicaciones de la Academia Nacional de Bellas Artes. Buenos Aires.

Vitri, C. (2002) "Apachetas y mojones, marcadores espaciales del paisaje prehispánico". *Revista I Escuela de Historia*. Año 1, Vol.1, N° 1. Facultad de Humanidades, UNSa. Pp.: 179-191.

Webster, S. (1973) "Native Pastoralism in the South Andes". *Ethnology* 12, N° 2. Universidad de Pittsburgh. Pensilvania.

Weinberg, M. (2013) *Back to national development: state policies and indigenous politics in northwestern argentina*. PhD Dissertation. Binghamton University. State University, New York. Inédita.

Wolf, E. (1955). "Types of Latin American Peasantry: a preliminary discussion". *American Anthropologist* N°57. Pp.: 452-471.

Yacobaccio, H., C. Madero y M. Malmierca (1998) *Etnoarqueología de pastores surandinos*. Grupo de Zooarqueología de Camélidos. Buenos Aires.

Zagalsky, P. (2009) "El concepto de 'comunidad' en su dimensión espacial. Una historización de su semántica en el contexto colonial andino (siglos XVI-XVII). *Revista Andina* N°48. Cusco.

Zurita, M.E. (2004) *Lo sagrado en el Mundo Andino*. Centro Editor CERS. Tucumán.

Zusman, P. (2002) "Geografías Disidentes. Caminos y controversias". *Documents d'Anàlisi Geogràfica* N°40. Universitat Autònoma de Barcelona.

Zusman, P., C. Hevilla y M. Molina. (2006) "La geografía de los tiempos lentos". En: Nogué J. y Romero J. (eds). *Las otras geografías*. Tirant Lo Blanc. Valencia.

Zusman, P. (2011) "La tradición del trabajo de campo en Geografía". *Memoria Académica*, Año 7, N°7. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

Zusman, P. y C. Hevilla (2014) "Panamericanismo y arbitraje en conflictos de límites: la participación de Estados Unidos en la definición de la frontera argentino-chilena en la Puna de Atacama (1899)". *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, Vol. 23, N° 2.

Memorias e informes institucionales editados

Academia Nacional de Bellas Artes. (1942). "Documentos de Arte Argentino". Cuaderno Ibis "Ramificaciones del Camino de la Quebrada de Humahuaca y del Camino de los Incas".

Memoria Ministerio del Interior. (1899). Tomo II, Anexos. Buenos Aires, Taller tipográfico de la penitenciaría Nacional.

Memoria presentada al Honorable Congreso por el Ministro de Agricultura (1903). Elaborada por el Dr. Wenceslao Escalante, 1902-03, Tomo II, Anexo A, Talleres de Publicaciones de la Oficina Meteorológica Argentina, Buenos Aires.

Memoria presentada al Congreso de la Nación por el Ministro de Agricultura (1916). Elaborada por el Dr. Horacio Calderón, 1914-1915, Talleres de Publicaciones de la Oficina Meteorológica Argentina, Buenos Aires.

Consejo Nacional de Educación (1934). Educación común en la capital, provincias y Territorios Nacionales, 1932. Informe presentado al Ministerio de Instrucción Pública por el Consejo Nacional de Educación, República Argentina, Consejo Nacional de Educación, Talleres Gráficos del Consejo N. de Educación, Buenos Aires.

Memoria Dirección Nacional de Vialidad (1933). Tomo I, República Argentina. Ministerio de Obras Públicas. Talleres Gráficos Argentinos. Buenos Aires.

Informe del Consejo Nacional de Educación (1934). Presentado al Ministerio de Instrucción Pública en 1932. Talleres Gráficos del Consejo Nacional de Educación.

Ministerio de Acción Social y Salud Pública (1947). “Los Andes”. Estudio Económico, social y sanitario, Salta.

Secretaría de Estado de Agricultura y Ganadería de la Nación/Direcciones de Agricultura y de Desarrollo Social de la provincia de Jujuy. (1986). Diagnóstico y alternativas de desarrollo rural para un área de la Puna Jujeña. Equipo de trabajo del Servicio Nacional de Economía y Sociología Rural.

Información Estadística

Territorios Nacionales. Dirección General de Territorios Nacionales. (1914). Censo de población de los Territorios Nacionales 1912, Imp. Guillermo Kraft.

Territorios Nacionales. Ministerio del Interior, Asesoría Letrada de Territorios Nacionales, Censo General de los Territorios Nacionales, República Argentina (1920). Tomo I, Establecimiento Gráfico A. de Martino, Buenos Aires, 1923.

Censos Nacionales de Población y Vivienda. Años: 1914, 1947, 1960, 1970, 1980, 1991, 2001 y 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Buenos Aires.

Cédulas de rondas anuales de Atención Primaria a la Salud, Coranzulí. Años: de 2001 a 2014.

Fuentes inéditas

Archivo General de La Nación, Serie Histórica III. *Libros copiadore del Territorio Nacional de Los Andes*.

Archivo General de La Nación. *Departamento de Documentos Fotográficos*.

Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy. *Expediente N°145, Letra N.* (1957).

Instituto de la Vivienda y Urbanismo de la provincia de Jujuy.

Cámaras Penales del Archivo Judicial de la Provincia de Jujuy, Tomo II (1920 a 1980).

Instituto Jujeño de Colonización y Dirección Provincial de Inmuebles. *Expediente Comunidad Aborigen de Coranzulí* (N° 0757-0513).

Centro de Documentación de Arquitectura Latinoamericana (CEDODAL). *Archivo fotográfico y de postales históricas de la provincia de Jujuy*.

Escuela Primaria N°362 “Héroes de Malvinas” de Coranzulí. *Libro Histórico de la Escuela*.

Comisión Municipal de Coranzulí. *Documentos y ordenanzas* (1970-2014).

Anexo I

Materialidades

A continuación se expondrán los datos obtenidos a partir del relevamiento técnico llevado a cabo en Coranzulí a lo largo del trabajo de campo. Este estuvo orientado a describir las características constructivas (materiales y espaciales) de las casas en Coranzulí. Los datos aquí expuestos combinan el relevamiento realizado en campo, con un análisis de datos de gabinete a partir de fotografías panorámicas y satelitales que nos permitieron observar la composición interna de las casas y la organización de los lotes¹. Este relevamiento contempla únicamente las construcciones que tienen uso doméstico (aun cuando este sea combinado con la actividad comercial), dejando por fuera los edificios institucionales y de uso público. La localización de cada casa está indicada por manzana, numeradas en el plano inferior.




















¹ Este relevamiento fue repetido en dos oportunidades entre los años 2012 y 2016, aun así, quedaron por fuera de este relevamiento las viviendas y casas que estaban en construcción y sin habitar cuando realizamos el último registro.














Manzana	Orientación	Techo	Material predominante Muros	Revoques		Aberturas		Rejas	Puerta/Acceso lateral	CONFORMACIÓN ESPACIAL	Comercio	En Obra	Observaciones
				Si/No	Material	puertas (cant/tipo)	ventanas (cant/tipo)						
1	E	CH	A	No	-	1 industrial	-	No	-	D	No	Si	-
1	E	CH	A	No	-	1 industrial	2 industrial	Si	Si	D + C	No	No	1 única casa
1	E	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	Si	Si-garage-	D + C	No	No	-
1	E	CH	A	No	-	1 industrial	4 industrial	No	Si-garage-	D + C	No	No	-
2	E	CH	A	No	-	Tapiada		No	Si	D + C	No	No	Cerrada
2	E	CH	A	No	-	1 industrial	2 industrial	No	Si-garage-	D + C	Teléfono	No	
2	E	CH	A	No	-	1 industrial	2 industrial	No	Si-garage-	D + C	No	No	-
2	E	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	Si	-	D	ex-TE	No	
2	E	CH	A	No	-	1 industrial	2 industrial	No	Si	D + C	Despensa	No	
2	E	CH	A	No	-	1 industrial	2 industrial	No	Si-garage-	D + C	No	No	Anexa a Vivienda Plan  
2	E	CH	A	No	-	1 industrial	2 industrial	No	Si-garage-	D + C	No	No	Anexa a Vivienda Plan
2	O	CH	A y H	No	-	-	2 industrial	No	Si-único-	C	No	Parcial	
2	O	CH	A	No	-	1 industrial	2 industrial	No	Si	V+C	No	Parcial	
2	O	CH	A y H	No	-	-	-	No	Si-único-	C	No	Si	-
2	O	CH	A y H	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	No	-	V	No	No	Vivienda s/anexo 
2	O	CH	A y H	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	No	-	V	No	No	Vivienda s/anexo
3	O	CH	A y H	No	-	1 industrial	1 tapiada	No	Si	D + C	No	Parcial	-
3	O	CH	A y H	Si	Cemento	2 industrial	1 industrial	Si	-	D	No	No	
3	O	CH	A	No	-	-	2 industrial	No	Si-x N-	D + C	No	Parcial	-
3	E	CH	A	No	-	1 tapiada	2 industrial	No	Si-Tapiado-	D + C	No	No	Abandonada
3	E	CH	A y H	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	No	-	D	-	No	-
3	E	Losa	A y H	No	-	1 industrial	4 industrial	Si	Si	D + C	No	No	
4	E	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	Si	Si-garage-	D + C	No	No	
4	E	CH	A	No	-	-	2 industrial	No	Si-chapa-	D + C	No	No	-
4	E	CH	A	No	-	1 industrial	2 industrial	No	Si-garage-	D + C	No	No	-
4	E	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	Si	Si-garage-	D + C	No	No	-
4	E	CH	A	No	-	1 industrial	2 industrial	No	Si	D + C	No	No	-
4	E	CH	A y H	Si	Cemento	1 industrial	4 industrial	Parcial	Si-x N-	D + C	Hospedaje	No	
4	N	CH	A	No	-	1 chapa	2 madera	No	Si-x O-	D + C	No	No	
4	O	CH	A	No	-	1 madera	-	No	Si-garage-	D + C	No	No	-
4	O	CH	A	No	-	1 chapa	-	No	Abierto	D + C	No	Parcial	-
4	O	CH	A	No	-	1 madera	-	No	-	D	No	No	Tapia con Puerta
4	O	CH	A	No	-	1 industrial	4 industrial	No	Si-garage-	D + C	No	No	Esquina

5	O	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	3 industrial	Si	Si -x S-	D + C	Hospedaje	No	
5	O	CH	A	No	-	1 industrial	2 industrial	No	Si -x N-	D + C	No	No	
6	O	CH	A	No	-	1 industrial	2 industrial	No	Si -garage xS-	D + C	No	No	
6	O	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	No	Si -garage-	D + C	Gomería	No	
6	O	CH	A	No	-	3 industrial	3 ind. - 1 tapiada	No	-	D	Bar	No	Con porche (tres puertas) 
6	S	CH	A y H	No	-	1 industrial	2 industrial	No	Si	D + C	-	Parcial	-
6	E	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	6 industrial	No	Si -2 garage+1-	D + C	Hospedaje	Parcial	-
6	E	CH	A	Parcial	Cemento	1 industrial	2 industrial	No	Si -garage-	D + C	Almacen	No	-
7	O	Mocha	A	No	-	-	-	-	-	D	No	No	-
7	O	CH	A	No	-	1 industrial	2 ind. - 1 tapiada	Si	Si -abierto por E-	D + C	No	No	
8	O	CH	A	Si	Cemento	1 chapa	2 industrial	Si	Si -abierto x E-	D + C	No	No	-
8	O	CH	A	No	-	1 industrial	2 madera	No	Si	D + C	No	No	-
8	O	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	No	Si	D + C	No	No	-
8	O	CH	A	No	-	1 industrial	2 industrial	No	Si -abierto x E-	D + C	No	No	
8	O	CH	A	No	-	1 industrial	2 madera	No	Si	D + C	No	No	-
8	O	CH	A	No	-	1 madera	2 industrial	No	Si	D + C	Almacen	No	-
10	O	CH	A	No	-	-	-	No	1 chapa	D + C	No	No	-
10	S	CH	A	No	-	1 chapa	-	No	Si -garage-	D + C	No	No	-
10	S	CH	A y H	No	-	1 industrial	1 industrial	No	Si -garage-	D + C	No	No	
10	E	CH	A	Si	Cemento	2 industrial	3 industrial	No	-	D	Despensa / Biblioteca	No	
11	E	Mocha	A	No	-	-	-	No	-	D	No	No	-
11	E	CH	A y Piedra	No	-	-	-	No	-	D	No	No	-
11	E	CH	A	Parcial	Cemento	2 industrial	1 madera	No	Si	D + C	No	No	En ochava sin calle 
12	N	Losa	A y H y lad. Hueco	No	-	1 industrial	4 industrial	No	-	D	No	Parcial	 
12	N	CH	A y H	Si	Cemento	1 industrial	1 industrial	No	Si	D + C	No	No	
12	N	CH	A y H	Parcial	Cemento	1 industrial	2 madera	Si	Si -garage x O-	D + C	No	No	
12	O	CH	A	No	-	-	-	Si	1 chapa-unico	C	No	No	
12	E	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	1 industrial	Si	-	D	No	No	-
12	E	CH	A	No	-	1 industrial	2 industrial	No	Si -abierto-	D + C	No	Parcial	
12	E	CH	A	No	Barro lavado	1 industrial	-	No	Si	D + C	No	No	-
12	O	CH	A	No	-	-	-	Si	2 chapa	D + C	No	No	

12	E	CH	A	No	-	1 industrial	1 industrial	No	-	D	No	No	
12	O	CH	A	No	-	-	-	Si	3 chapa	D + C	No	No	-
13	E	CH	A	No	-	1 tapiada	2 industrial	Parcial	Si -garage-	D + C	No	No	
13	E	CH	A	No	-	-	-	No	1 chapa	D + C	No	No	
13	E	CH	A y H	No	-	1 chapa	1 industrial	Si	Si	D + C	No	No	-
14	S	CH	A	No	-	-	-	No	Si -garage-	D + C	No	No	Acceso sólo por portón
14	E	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	1 madera	No	-	D	Almacen	No	-
14	E	CH	A	No	-	-	1 industrial	No	Si -garage-	D + C	-	No	-
14	E	CH	A	No	Barro Lavado	1 industrial	2 industrial	No	-	D	No	No	
14	E	CH	A	No	-	1 madera	2 madera	No	Si	D + C	No	No	-
14	E	CH	A	No	Barro lavado	2 industrial	1 industrial	No	Si	D + C	No	No	-
14	E	CH	A	No	Barro lavado	2 industrial	3 industrial	No	-	D	Almacen	No	Esquina 
15	O	CH	A	No	-	2 industrial	1 industrial	No	Si -x S-	D + C	No	No	
15	S	CH	A y H	No	Barro lavado	1 industrial	-	No	Si -garage-	D + C	No	No	
15	S	CH	A	No	-	1 industrial	3 tapiadas	No	Si -garage x O-	D + C	No	No	
15	E	CH	A	No	-	-	2 tapiadas	No	Si chapa	D + C	No	No	-
15	E	CH	A	No	-	1madera	2 industrial	No	Si chapa	D + C	No	No	
15	E	CH	A	No	-	1 industrial	2 industrial	No	Si -garage-	D + C	No	No	-
15	E	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	Si	Si -garage-	D + C	No	No	Rejas de frente 
15	E	CH	A	No	-	1 industrial	1madera/2 industrial	Parcial	Si -garage-	D + C	No	No	Con friso superior 
15	N	CH	A y Piedra	No	-	1 chapa / 1 tapiada	1 tapiada	No	Si -unico-	C	No	No	
15	N	CH	A	No	-	1 industrial	2 madera	No	Si	D + C	No	No	
15	N	CH	A y H	Parcial	Cemento	1 industrial	2 madera	Parcial	Si -garage-	D + C	No	No	
15	O	CH	A	No	-	1 industrial	2 madera	Postigos	-	D	No	No	-
15	O	CH	A	No	-	3 industrial	-	No	Si -garage-	D + C	No	No	-
15	O	CH	A	Si	Cemento	2 industrial	1 industrial	Si	Si -garage-	D + C	Almacen	No	
15	O	CH	A	No	-	1 industrial	2 madera	Parcial	Si -garage-	D + C	No	No	-
16	O	CH	A	No	-	-	2 madera	Parcial	Si -sólo acceso por garage-	C	No	No	
16	O	CH	A	No	-	1 industrial	2 madera	Parcial	Si	D + C	No	No	-
16	O	CH y Paja	A	No	-	1 chapa	-	No	Si -x E- unico	C	No	No	

16	O	Losa	A	No	-	1 industrial	3 industrial	No	Si -x E-	D + C	No	No	
16	N	CH	A	No	-	1 industrial	1 industrial	No	Si	D + C	No	No	-
17	S	CH	A	No	-	-	1 ind. - 1 tapiada	No	Si	D + C	No	No	-
17	O	CH	A	No	-	1 industrial	3 industrial	Si	Si -chapa x S-	D + C	Sangucheria	No	
17	O	CH	A	No	-	1 industrial	3 industrial	No	Si -garage-	D + C	No	No	-
17	O	CH	A	No	-	1 madera	2 madera	Si -exteriores-	Si -x E- unicip	C	No	No	 
17	O	CH	A	No	-	1 industrial	1 industrial	No	-	D	No	No	-
17	O	CH	A	No	-	2 industrial	3 industrial	No	Si -x ochava-	D + C	No	No	
17	E	CH	A	No	-	1 industrial	2 industrial	No	-	D	No	No	
18	O	CH	A	No	-	1 industrial	1 industrial	No	-	D	No	No	-
18	O	CH	A	Parcial	Barro	3 madera	2 industrial	No	-	D	Ex-almacen (1ro)	No	Abandonado (terreno en gran parte vacío al interior) 
18	O	CH	A	Si	Cemento	2 industrial	1 industrial	Si	-	D	No	No	
18	O	CH	A	No	-	2 chapa	1 tapiada	No	Si -chapa xO-	D + C	No	No	
18	S	CH	A	No	-	-	-	No	1 chapa + 1 garage	D + C	No	No	-
18	S	CH	A	No	-	1 industrial	-	No	1 -madera- unico	C	No	No	
18	S	CH	A	No	-	1 madera	1 ind. - 2 madera	No	1 -chapa-	D + C	Almacen	No	
18	S	CH	A	No	Cemento	1 madera	2 madera	No	1 -chapa x E-	D + C	No	No	-
18	E	CH	A	Parcial	Barro lavado	1 industrial	2 industrial	No	1 madera	D + C	No	No	-
18	E	Paja	A	No	-	-	-	No	Si -portón chapa + acceso abierto-- unico	C	No	No	
18	S	CH	A	Si	Cemento	2 industrial	2 industrial	No	Si -garage-	D + C	No	No	-
18	S	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	4 industrial	Si	Si -interior-	D + C	Hospedaje	No	
19	N	CH	A	Parcial	Cemento	1 industrial	-	No	1 -chapa-	D + C	No	No	
19	O	CH	A	No	-	1 industrial	1 industrial	No	Si -garage-	D + C	No	No	-
19	O	CH	A	No	-	1 madera	-	No	Si -chapa-	D + C	No	No	
19	O	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	Si	Si -chapa-	D + C	No	No	Con chapa 
19	S	CH	A	No	Barro lavado	1 ind. - 1 tapiada	1 industrial	No	Si -chapa-	D + C	No	No	-
19	S	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	Si	Si	D + C	No	No	-
19	E	CH	A	Parcial	Cemento	2 industrial	3 industrial	No	Si	D + C	No	No	
19	E	CH	A y Ladrillo Hueco	Si	Cemento	1 industrial	1 industrial	Si	Si -garage-	D + C	Almacen	No	-

19	E	CH	A	Si	Cemento	2 industrial	2 industrial	Si	-	D	No	No	
19	E	CH y Losa	A	Si	Cemento	1 industrial	3 industrial	No	Si -garage-	D + C	No	No	-
19	N	Mocha	A	No	-	-	-	No	-	D	No	No	
19	N	CH	A y Ladrillo Hueco	No	-	1 madera	2 madera	Si	-	D	No	Parcial	
20	E	CH	A	Parcial	Cemento	3 industrial	2 industrial	Si	Si -interior xS-	D	No	No	
20	E	CH	A	No	-	-	-	No	Si -chapa-	D + C	No	No	-
20	E	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	1 industrial	No	Si	D + C	No	No	-
20	E	CH	A y Bloque C	No	Barro lavado	2 industrial	6 industrial	No	Si -garage-	D + C	Gomería / Almacén	No	
20	N	CH	A	Si	Cemento	1 reja	1 industrial	No	-	D	No	No	
20	O	CH	A	No	1 industrial	2 industrial	Si	Si	-	D	No	No	-
20	O	CH	A	No	Barro lavado	Tapiada	Tapiada	No	Si -chapa x S-	D + C	No	No	
20	O	Mocha, Chapa y Paja	A	No	-	-	-	No	Si -chapa-	D + C	No	No	
20	O	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	No	-	D	No	No	-
21/22	E	CH	A, H y Ladrillo Hueco	Si	Cemento	1 industrial	3 industrial	Si	Si	D + C	No	No	
21/22	E	CH	A y H	No	-	1 industrial	2 industrial	No	-	D	No	No	-
21/22	E	CH	A	No	-	1 industrial	2 madera - 2 tap.	No	Si	D + C	No	No	-
21/22	E	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	Si	-	D	No	No	-
21/22	N	CH	A	No	-	-	-	No	Si -reja a patio-unico	C	No	No	
21/22	E	CH	A	Si	Cemento	-	-	No	Si -chapa a patio- unico	C	No	No	
23	E	Paja y Mocha	A	No	Barro lavado	-	-	No	Si -chapa-unico	C	No	No	
23	O	CH	A	No	Barro lavado	-	2 madera	No	Accede por E - unico-	C	No	No	
23	E	CH	A	Si	Cemento	1 chapa	1 industrial	No	Si -madera interior-	D	No	No	
23	E	Paja	A	Si	Barro	3 madera	3 madera	No	-	D	No	No	
23	E	Paja	A	No	-	-	-	No	Si -chapa-	D + C	No	No	-
23	E	CH y Paja	A	No	-	1 industrial	1 madera	No	Si -chapa-	D + C	No	No	
23	E	CH	A	No	-	-	2 industrial	No	Si -chapa-	D + C	No	No	
24	E	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	4 industrial	Si	Si -garage-	D + C	No	No	
24	S	CH	A	No	-	1 industrial	1 industrial	No	Si	D + C	No	No	-

25	E	CH	A	No	Barro lavado	1 chapa	1 chapa	No	-	D	No	No	Con cornisa superior 
25	S	CH	A	No	Barro lavado	1 madera - 1 medio tap.	1 madera - 2 mad. (x E)	No	Si -garage-	D + C	No	No	Con cornisa superior 
25	S	CH	A	No	-	1 mad. - 1 cardón	2 industrial	No	-	D	No	No	
25	N	CH	A	No	Barro lavado	1 mad. - 1 industrial	2 industrial	No	Si -garage x N-	D + C	No	No	-
25	N	CH	A	No	-	-	-	No	unico	C	No	No	Retrasada en lote semi-baldío 
26	O	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	Si	Si	D + C	No	No	
26	O	Losa	A y H	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	No	-	D	No	No	
26	O	Paja	A	Si	Barro	1 madera	1 madera	No	Si - unico	C	Museo	No	
26	E	CH	A	No	Barro lavado	1 mad - 2 industriales	5 madera	Si	Si -garage xE-	D + C	Ex Correo	No	
26	E	CH	A	No	-	-	1 industrial	No	Si 2 -a patio y x 5-	D + C	No	No	-
26	S	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	2 industrial	No	Si -mad. a interior-	D	No	No	Con chapa 
27	O	CH y Paja	A	No	Barro Lavado	1 industrial	3 mad. - 5 tapiadas	Parcial	1 -mad. Interior + garage-	D + C	No	No	 
27	S	CH	A	No	-	1 industrial	3 madera	Parcial	1 -mad. Interior-	D	No	No	
27	N	CH	A	No	Barro Lavado	-	2 madera	No	1 chapa- unico	C	No	No	
27	N	CH	A	No	-	-	2 madera	No	1 chapa-unico	C	No	No	
27	O	CH	A	No	-	1 industrial	3 industrial	Parcial	Si -garage-	D + C	No	No	-
28	O	CH	A	No	-	1 industrial	3 industrial	No	Si -garage-	D + C	No	No	
28	O	CH	A y H	No	-	2 industrial	2 industrial	No	Si -garage-	D + C	No	No	Con porche 
28	O	CH	A	No	-	1 industrial	1 industrial	No	-	D	No	No	-
28	O	CH	A y Bloque C	No	-	1 industrial	3 indsutrial	Parcial	-	D	Almacen	No	Con cornisa bloque 

28	N	CH	A y Bloque C	No	-	1 industrial	1 industrial	No	Si	D + C	No	No	Con cornisa bloque 
29	N	CH	A	Si	Cemento	1 industrial	3 industrial	Parcial	Si	D + C	No	No	-
29	E	CH	A y H	Parcial	Cemento	1 industrial	3 industrial	No	Si -garage x N-	D + C	No	No	-
29	E	CH	A	Parcial	Cemento	1 industrial	1 industrial	No	Si -chapa + garage-unica	C	No	No	
29	O	Mocha	A	No	-	Tapiada	Tapiada	No	-	D	No	No	En venta
29	O	CH	A	No	Barro lavado	-	4 industrial	No	Si -chapa-	D + C	No	No	
32	S	CH	A	No	-	-	2 madera -x E-	No	Si -chapa-	D + C	No	No	-
32	E	CH	A y H	No	-	1 industrial	2 industrial	Si	Si -garage-	D + C	No	No	
32	E	CH	A	No	-	2 industrial	3 industrial	Parcial	Si -garage-	D + C	Almacen	No	Ochava sin calle 
32	E	CH	A	No	-	-	1 ind. - 1 tapiada	Parcial	Si -chapa-	D + C	No	No	-
La Banda	O	CH	A y H	Si	Cemento	2 industrial -1 x E-	4 industrial	No	-	V	No	No	Viviendas -medianeras ciegas- 
La Banda	O	CH	A y H	Si	Cemento	2 industrial -1 x E-	4 industrial	No	-	V	No	No	Viviendas -medianeras ciegas-
La Banda	O	CH	A y H	Si	Cemento	2 industrial -1 x E-	4 industrial	No	-	V	No	No	Viviendas -medianeras ciegas-
La Banda	O	CH	A y H	Si	Cemento	2 industrial -1 x E-	4 industrial	Si	Si	V+C	No	No	
La Banda	O	CH	A y H	Si	Cemento	2 industrial -1 x E-	4 industrial	No	Si	V+C	No	Si	Viviendas -modificación- 
La Banda	O	CH	A y H	No	-	1 industrial	3 industrial	No	Si -puerta y ventana trasera al patio-	D + C	No	No	compacta en ochava - reproduce lógica de patio de vivienda- 
La Banda	O	CH	A	No	-	1 industrial	3 tapiadas	No	-	D	No	Si	
La Banda	O	CH	A	No	-	1 industrial	2 tap. - 2 industriales	Si	-	D	No	No	
La Banda	O	CH	A	No	-	1 industrial	4 industrial	No	-	D	No	Si	
La Banda	O	Mocha	A	No	-	1 vano	9 vanos	No	-	D	No	Si	En obra -compacta-
La Banda	S	CH	A y H	No	-	1 industrial	6 industrial	Si	-	D	No	Si	
La Banda	S	CH	A y Ladrillo común	No	-	1 industrial	6 industrial	Postigos	-	D	No	Si	Marcos en ventanas de ladrillo 

Anexo II

Movilidades

A continuación se expondrán descripciones de los diez casos de familias con las que hemos trabajado la problemática de la movilidad.

Estas están acompañadas diagramas de parentesco o filiación elaborados de acuerdo a los modelos provenientes de la antropología y por lo que aquí llamamos “diagramas de relaciones de *casas* y movilidades” cuyo objetivo es el de representar el espacio residencial de los diferentes miembros de las unidades domésticas y sus relaciones de movilidad, a partir de los trayectos presentes y pasados de sus miembros, representados de acuerdo con su frecuencia. La posición que ocupa cada casa en el diagrama de relaciones de casas se corresponde con la posición que tiene en el diagrama de parentesco la persona o matrimonio a la que le pertenece. En los casos en los que aparecen, nuevamente, las referencias a las personas y no a las casas se deben a que aún no poseen casas ‘propias’, por lo que residen en las de otros miembros de la familia, generalmente de la generación anterior. Las relaciones de relación entre las casas responden a las movilidades ‘entre casa y casa’ que los miembros que allí residen y sus frecuencias. La dirección de la flecha indica la dirección del trayecto, mientras que las flechas en color negro pleno indican la construcción de una nueva casa por las generaciones sucesivas de una misma familia en el *campo* o en el pueblo.

Las posibles omisiones que presentan estos diagramas son responsabilidad nuestra. Estos han contruidos a partir de la reconstrucción de diferentes relatos orales de distintos miembros de la familia y las relaciones que pudieron ser observadas a partir del trabajo de campo.

El caso 5.1 es el de la unidad doméstica pastoril que conforman hoy Amalia y sus hijos, y que contempla las unidades domésticas ‘urbanas’ que cada uno de ellos conforma hoy con sus familias nucleares dentro y fuera del pueblo. Amalia vivió en el *campo* con sus padres hasta que se casó, momento en el que fue a vivir al pueblo con su marido, a casa de los padres de este. Mientras que su marido era el encargado del correo postal, su suegro era el *capitán* del pueblo. Ambos vivían de modo más o menos permanentemente allí y ella, junto a su suegra, se encargó de la *hacienda* en el *campo*. Ante el fallecimiento de esta, Amalia continuó moviéndose entre el *campo* y el pueblo, mientras que su marido acudía al campo los fines de semana.

Su casa en el pueblo se construyó en el mismo lote que las *casas* de sus suegros y es allí también donde Amalia construyó *casas* para sus hijos (segunda generación). En la actualidad, Amalia vive en su casa en Abra Pampa, según lo que ella misma dice, *porque ya está viejita y así está más cerca de sus hijos*, y vuelve al pueblo mensualmente. Allí, los hijos de Amalia construyeron, a su vez, casas en lotes independientes, aunque sólo uno de los cuatro reside de modo más o menos permanente allí, ya que es empleado en la Comisión Municipal. Es él quien se encarga de realizar visitas quincenales o mensuales al *campo* para *ver la hacienda*. El resto de los hijos de Amalia acude al pueblo de manera ocasional, con motivos de fiestas y *señaladas*, así como también se alternan entre sí para acompañar a su madre mensualmente, y *ver sus casas*. El mayor de los tres hijos de Amalia que hoy residen en San Salvador de Jujuy ha sido minero en Mina El Aguilar, mientras que los dos restantes, un varón y una mujer¹, se dedican a la actividad política y a la docencia, respectivamente. Cuando residen en el pueblo se quedan en sus propias *casas* y sólo en ocasiones particulares, como la *señalada*, acuden al *campo*. Los nietos de Amalia (generación 3) no han hecho casas propias en el pueblo, siendo que buena parte de ellos vive con sus padres en la ciudad. Algunos se han movilizado hacia otros centros urbanos para continuar los estudios, regresando ocasionalmente al pueblo junto con sus padres.

¹ Su marido, también coranzuleño, posee su *domicilio* familiar en *Quebrada Grande*, sin embargo ya no acude allí, manteniendo la realización de rituales referidos a la *hacienda* en el *campo* de su esposa en *Agua Delgada*. Su hermana es quien reside casi permanentemente en el *campo* al cuidado de la *hacienda*, mientras que el otro de los hermanos también vive actualmente en San Salvador de Jujuy y no se moviliza más hacia el *campo*. Su diagrama de movilidades puede verse en el gráfico como Unidad Doméstica 5.1.2.

Diagrama de Parentesco

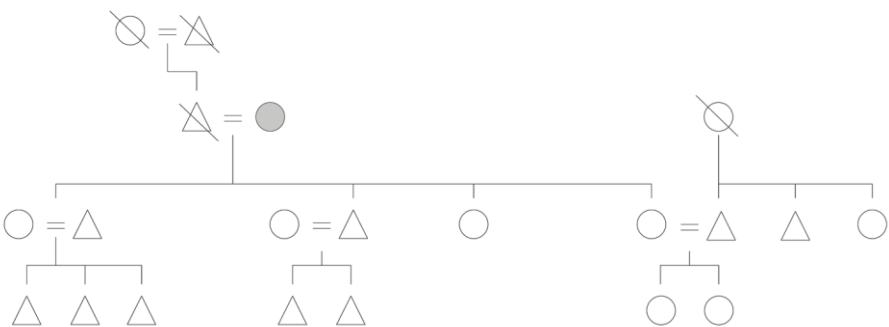
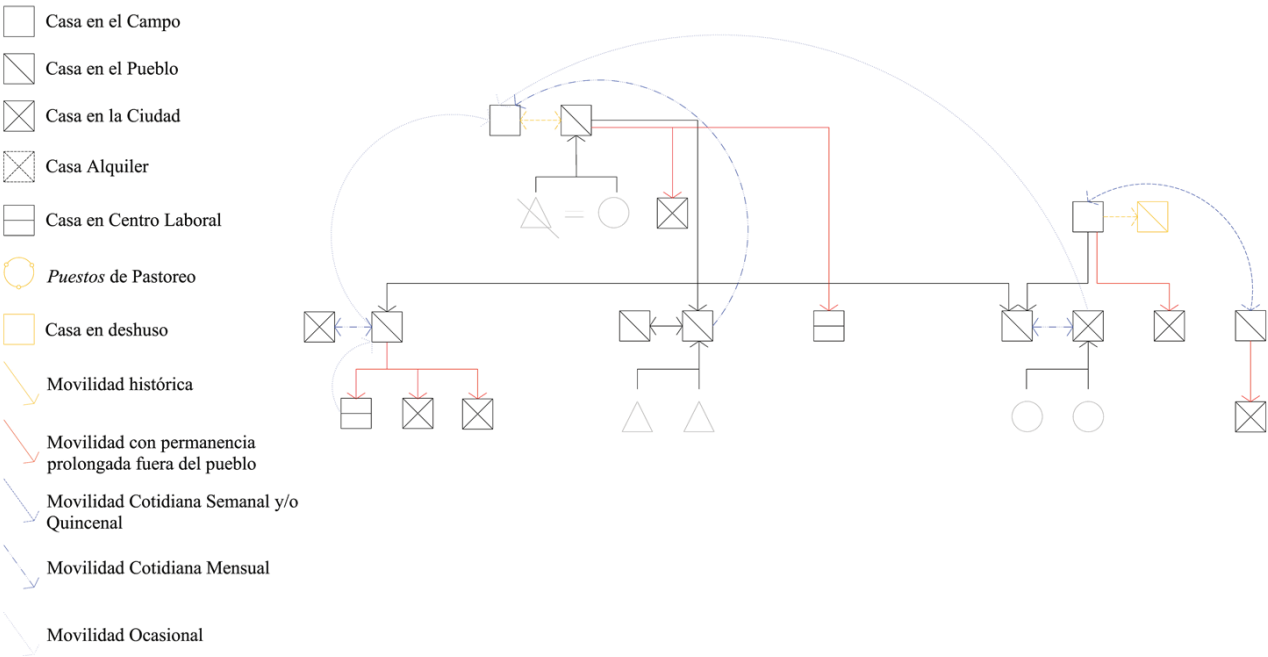


Diagrama de relaciones de *casas* y *movilidades*



La unidad doméstica pastoril desde la que planteamos el caso 5.2, se conforma a partir de un *domicilio* en el *campo* (*sección Incahuasi*) principalmente a cargo de un miembro de la generación 1 (Nicanor). Su casa fue construida por él y su esposa, como parte de la fisión del pastoreo de la generación precedente. Sus hermanos (generación 1) no construyeron nuevos *domicilios*, siendo que uno de ellos migró a La Quiaca a causa de su trabajo en Mina El Aguilar, reside allí actualmente y sólo regresa a su casa en el pueblo mensualmente. El tercer miembro de la generación 1 es jubilado del Ejército posee residencias en Salta, Jujuy y Abra Pampa entre las que se mueve usualmente y está a cargo del domicilio de sus padres (generación 0) en *Incahuasi*, al que sólo regresa mensualmente.

Nicanor fue minero en Pirquitas hasta su jubilación, por lo que hasta la década de 1990 residió fuera del pueblo, en el centro minero, junto con su familia. Es allí donde sus hijos fueron escolarizados. En la actualidad, además de su *domicilio* en el campo Nicanor posee una *casa* en el pueblo, entre los que se moviliza semanalmente. En el pueblo, transita su vida entre su *casa* y el *departamento* de su hijo menor y su nuera. Entre sus hijos (generación 3), poseen un manejo compartido de la *hacienda*, mientras que sólo la hija mayor construyó una *casa* propia en el *campo* a la que acude también semanalmente. El resto de los miembros de la generación 3 sólo van al campo ocasionalmente. Todos los hijos de Nicanor poseen, al menos una residencia en el pueblo.

El mayor trabaja en Mina El Aguilar por lo que su regreso al pueblo está sujeto al régimen minero. Su *casa* comparte lote con la de su padre, Nicanor. El otro de los varones (César, marido de Nancy) también trabaja en la minería siendo empleado en Mina Pirquitas. En su *departamento* en el pueblo residen de modo casi permanente su esposa y su hijo menor (generación 3), que posee su propia *casa* en el mismo lote. Ellos están construyendo una casa en Abra Pampa, a la que van mensualmente y alquilan otra en San Salvador de Jujuy donde reside su hijo mayor (generación 3) para continuar sus estudios. Lo visitan ocasionalmente. Las dos mujeres, poseen también casas en el pueblo y residen allí de modo casi permanente en tanto ambas son empleadas municipales. La mayor va semanalmente al *campo* y la menor sólo lo hace ocasionalmente junto a su padre Nemesio. Sus hijos, un total de cuatro, viven en San Salvador y regresan al pueblo ocasionalmente. Los dos más jóvenes (generación 3) tienen casas propias en Abra Pampa, mientras que los otros dos residen en la alquilada por su madre. De los cuatro, sólo uno construyó casa en Coranzulí, en La Banda, donde hoy reside su madre.

Diagrama de Parentesco

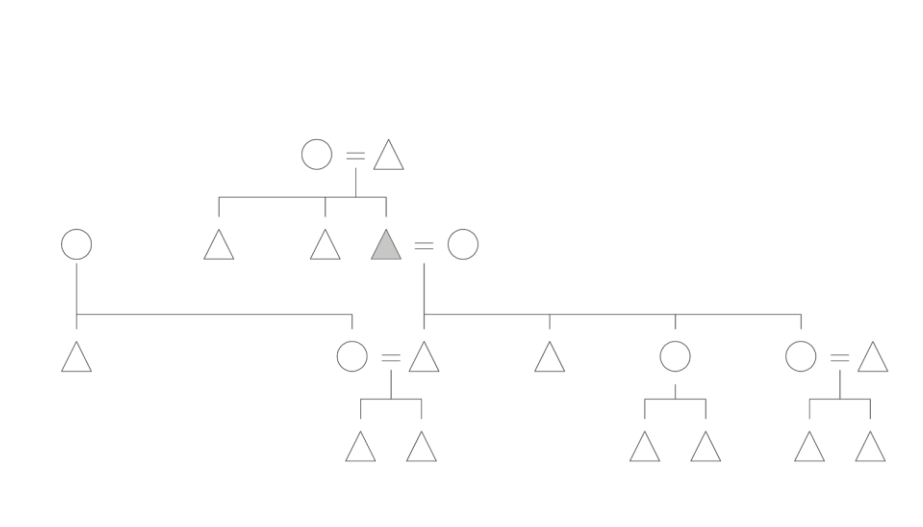
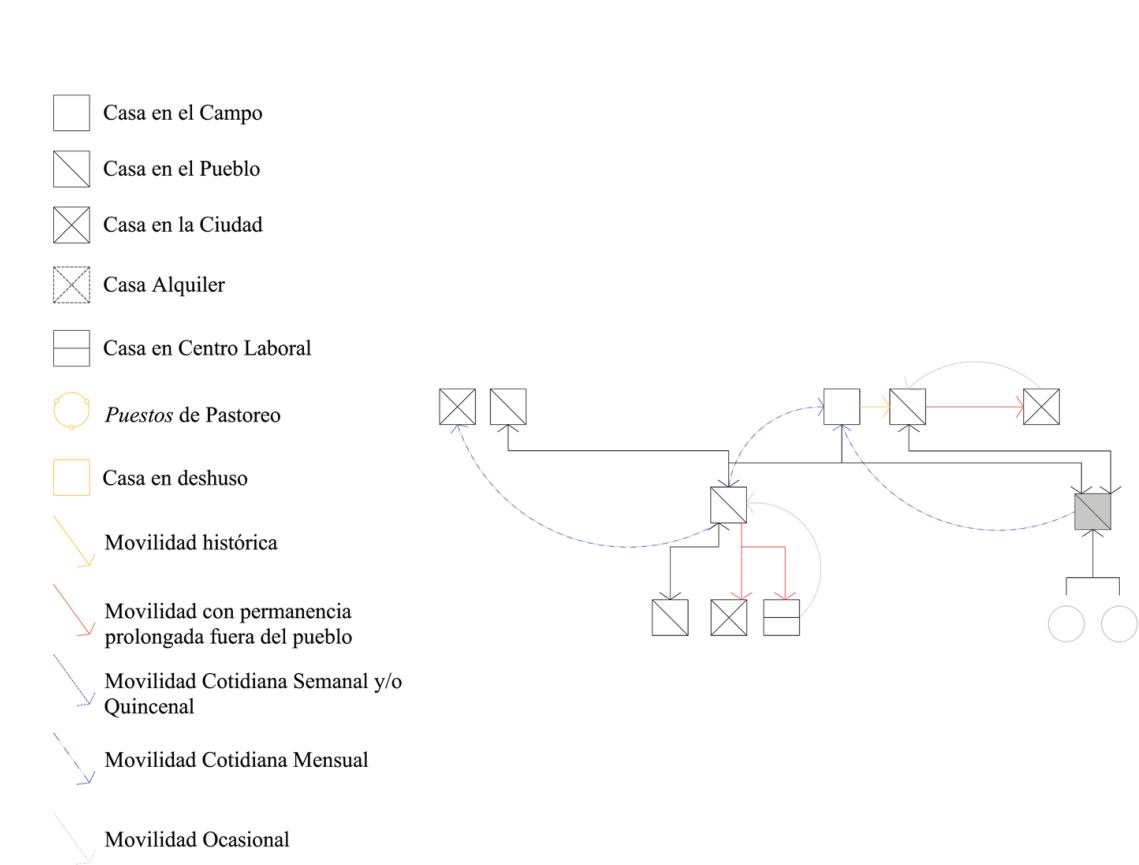


Diagrama de relaciones de *casas* y *movilidades*



Caso 5.3

La unidad doméstica desde la que construimos el caso 5.3 se conforma a partir de un *domicilio* en *Incahuasi*, conformado a partir del matrimonio de los Chire (generación 1). Ellos tuvieron dos hijas, Lucía y Mariana, y junto con ellas residieron también en una *casa* en el pueblo de Coranzulí, heredada de los padres del esposo. La *hacienda* familiar fue vendida ante el fallecimiento de este último, momento en el cual su esposa también dejó de permanecer por tiempos prolongados en el campo, quedándose en la *casa* que, junto con su marido, heredaron de sus suegros en el pueblo. En los últimos años, decidió residir la mayor parte del tiempo en Abra Pampa, debido a la mejor accesibilidad al sistema de salud. Sólo regresa al pueblo en ocasiones puntuales. La hacienda sólo está compuesta hoy por algunas vacas que quedaron a cargo de sus hijas, las que van a verlas una vez al mes.

Lucía se casó con Diego, que había sido criado en Coranzulí, donde su padre (generación 1) era cuentapropista. Hoy es jubilado y es Diego quien continúa realizando tareas en el mismo rubro. Sólo acude mensualmente a Abra Pampa, a realizar cobros y trámites administrativos y se queda allí en casa de su padre. Cuando van al campo, se quedan en el *domicilio* familiar de la esposa, en *Incahuasi*, compartiendo el cuidado de los animales con la hermana de ella. Las hijas mayores de la pareja (tercera generación) han migrado hacia el Sur. Una de ellas reside allí con su familia y no regresa al pueblo y la otra sólo realiza trabajos por temporada, regresando a Coranzulí en los meses de invierno, donde se queda en casa de sus padres en el pueblo. Recientemente, Diego y su esposa solicitaron un nuevo lote en La Banda, que está a nombre de sus tres hijos pequeños, construyendo allí una casa para ellos.

Mariana se casó también y tuvo dos hijos. Como su marido no es oriundo de Coranzulí, nos comentó que *no tenían una casa donde vivir*. Es por eso que solicitó una *vivienda* del Plan Federal. Sin embargo, hoy transita su vida entre esta *vivienda* y la *casa* de su madre, en tanto según ella misma plantea, los espacios de la vivienda son muy pequeños para albergar sus cosas y no puede realizar allí todos sus quehaceres. Mientras que la *vivienda* es el lugar donde la *familia* duerme, es en la *casa* donde realiza la mayor parte de las actividades diarias.

Diagrama de Parentesco

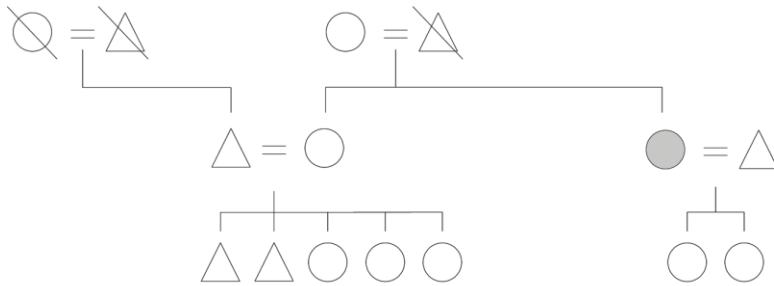
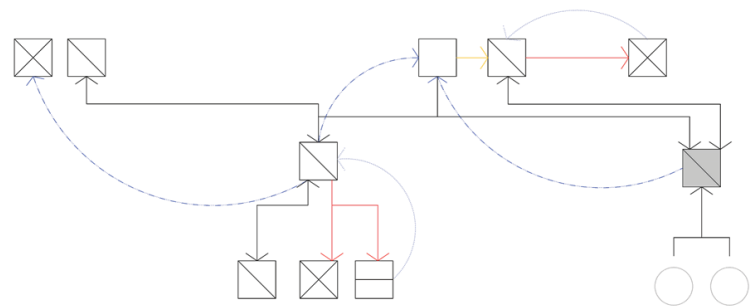
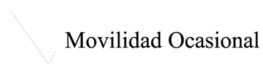
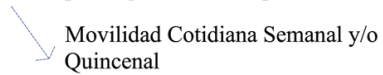
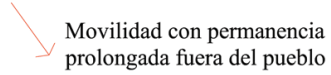
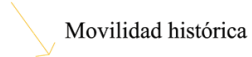
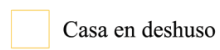
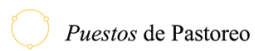
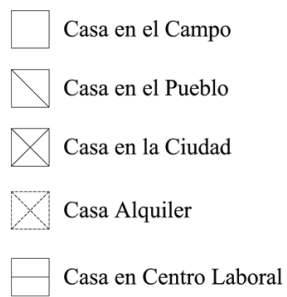


Diagrama de relaciones de *casas* y movilidades



El caso 5.4 surge de una unidad doméstica pastoril que posee su *domicilio* en la *sección Quebrada Grande* y solía tener cuatro *puestos* que se recorrían con una estancia aproximada en cada uno de dos meses. El matrimonio de la generación 1, mantuvo su residencia en el *campo* aunque el varón se dedicó a la minería y sólo acudía al campo en los descansos. La mujer es quien se hizo cargo de la *hacienda*. Tuvieron cuatro hijos (generación 2).

Entre los dos varones, Hugo y su hermano menor, se dividió la *hacienda*. El domicilio quedó a cargo del menor que se fue de joven a la ciudad de San Salvador de Jujuy y sólo regresa al *campo* ocasionalmente. Hugo, que es el mayor de los hijos varones, construyó un nuevo *domicilio* en *Quebrada Grande* y un *puesto* entre los que solía alternar cada seis meses la estancia. Sin embargo, se dedicó a la minería en Pirquitas hasta su cierre, cuando construyó su casa en el pueblo en la que hoy reside de modo casi permanente. Es empleado de la Comisión Municipal y semanalmente acude al *domicilio* en el campo. Su esposa e hijas (tercera generación) residen en Abra Pampa y vienen semanalmente al pueblo. Sólo ocasionalmente van a San Salvador de Jujuy con el fin de realizar trámites y cuando eso sucede se hospedan en la casa del hermano menor de Hugo. Recuerda haber realizado, junto con su padre, algunos viajes de intercambio de *caravana* hacia la Quebrada de Humahuaca.

Las dos hijas mujeres de la generación 2 poseen sus casas en el campo en los *pastoreos* de sus esposos, en *Quebrada Grande* e *Incahuasi*, respectivamente. También ambas construyeron casas en el pueblo donde residen durante la semana y los fines de semana acuden al *campo*. Sus esposos, se dedican ambos a la minería. El primero lo hace en Mina Pirquitas, regresando al pueblo en los descansos y el segundo, en Loma Blanca, por lo que su movilidad es diaria entre el centro laboral y la casa en el pueblo. Cotidianamente, una de ellas se moviliza hacia Abra Pampa, donde posee una casa de alquiler. De sus tres hijas (tercera generación) sólo una de ellas (Norma) adquirió una casa en el pueblo a partir de la escisión de la de su suegro, donde reside de modo más o menos permanente, junto con su esposo. Las otras dos han migrado hacia Mina Pirquitas y El Aguilar, respectivamente, a causa del empleo de sus maridos.

Diagrama de Parentesco

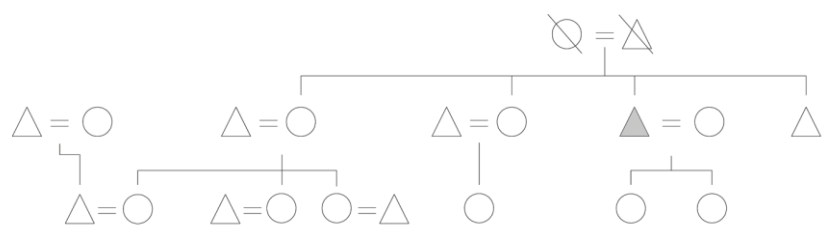
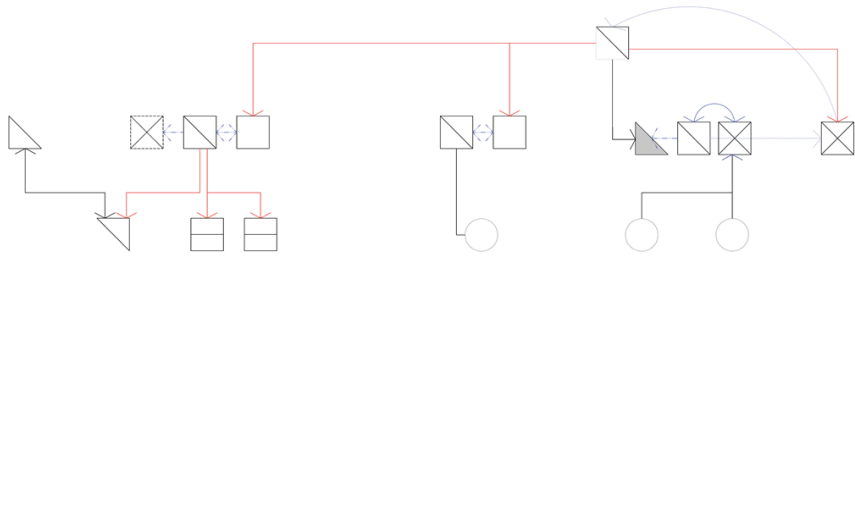


Diagrama de relaciones de *casas* y *movilidades*

- Casa en el Campo
- Casa en el Pueblo
- Casa en la Ciudad
- Casa Alquiler
- Casa en Centro Laboral
- Puestos de Pastoreo
- Casa en deshuso
- Movilidad histórica
- Movilidad con permanencia prolongada fuera del pueblo
- Movilidad Cotidiana Semanal y/o Quincenal
- Movilidad Cotidiana Mensual
- Movilidad Ocasional



La unidad doméstica que da lugar al caso 5.5 puede reconstruirse a partir de la trayectoria de vida de Gerardo, uno de los ancianos que lideran la Iglesia Evangélica en Coranzulí. Él fue criado en el *campo*, en *Quebrada Grande*. Su escolarización implicó que durante la semana residiese en el pueblo, en una casa alquilada. Los fines de semana, regresaba al *campo* junto con sus padres. Solía acompañar a su padre en los viajes de *caravana* a Chile, al pueblo de Toconao, a los que asistían año por medio. Con mayor frecuencia, se movilizaban, también junto con la *hacienda*, a la Quebrada de Humahuaca, a *buscar la comida*. Si bien se dedicó al pastoreo, su vida transitó entre la casa en el campo, en el pueblo y la casa que alquila hace más de 15 años en Abra Pampa. Hoy reside permanentemente en el pueblo y acude a la ciudad sólo una vez al mes, para cobrar su jubilación.

De sus tres hijos (segunda generación), el menor vive en su casa en el pueblo, junto con su esposa e hija. Trabaja como cuentapropista y de vez en cuando realiza algunos trabajos por encargo a la Comisión Municipal, donde sí trabaja de modo permanente su esposa. Son ellos quienes ocasionalmente se van al campo para mantenerlo, el padre hace ya casi seis años que por su edad no se moviliza hacia allí. Los dos mayores migraron a trabajar en las ciudades y no regresan al pueblo.

Diagrama de Parentesco

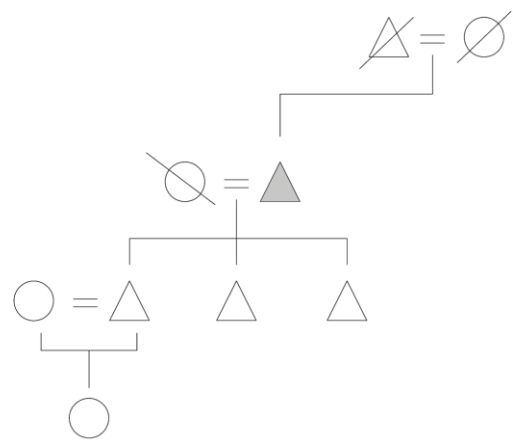
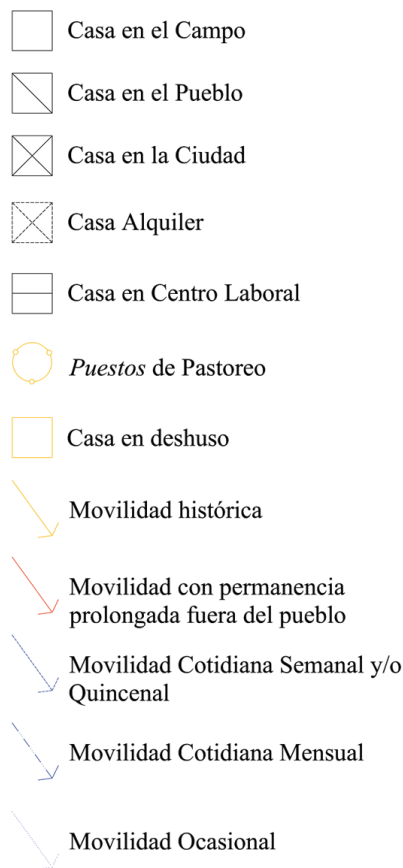


Diagrama de relaciones de *casas* y *movilidades*



La unidad doméstica pastoril a la que refiere el caso 5.6 se conforma a partir del matrimonio de la generación 1, que posee su propio *domicilio* en *Agua Delgada*, donde actualmente reside de modo casi permanente la esposa, ya viuda. Silvia y sus hermanos (segunda generación), no construyeron propias casas en el *campo* aunque ella y su hermano mayor, minero en El Aguilar, son quienes colaboran con su madre en el mantenimiento de la *hacienda* y de la *casa*. La tercera hermana se casó y *se fue al pastoreo de su marido*, actual Comisionado Rural. En su matrimonio, es ella quien se encuentra casi permanentemente en el *campo*, al cuidado de la *hacienda* mientras que él reside mayormente en el pueblo, ocupado en sus labores como Comisionado y también como empleado municipal. Una vez por mes van juntos a Abra Pampa.

En la década de 1990, Silvia construyó su propia casa en el pueblo en donde vive con su marido, minero en Loma Blanca, y uno de sus hijos (tercera generación). También tiene una casa en Abra Pampa, a la que acude mensualmente. Los fines de semana, va al campo con su madre. Alquila, también, una casa en San Salvador de Jujuy donde el mayor de sus hijos está continuando sus estudios, Silvia ocasionalmente viaja allí para verlo y llevarle mercadería.

El hermano de Silvia, minero en El Aguilar, no posee casa propia ni en el campo ni en el pueblo, siendo que su madre cedió para él su antigua casa en el pueblo, donde se queda cuando regresa, cada mes. Su hija se encuentra estudiando en San Salvador de Jujuy, donde tiene una casa.

Diagrama de Parentesco

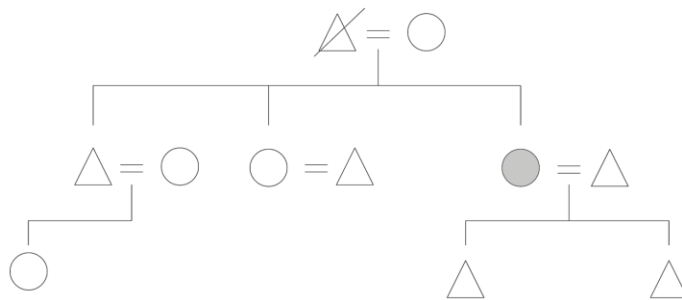
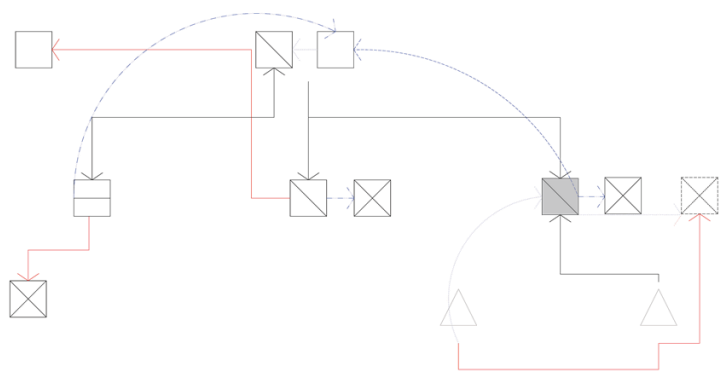
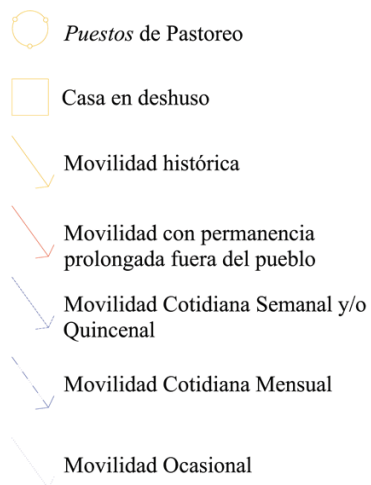
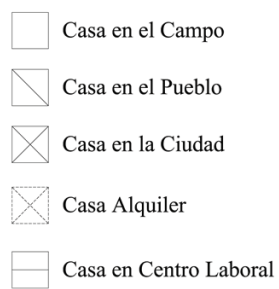


Diagrama de relaciones de *casas* y movilidades



El caso 5.7 surge de la unidad doméstica ‘urbana’ que conforman Elisa, su marido e hijos y son dueños, desde hace unos diez años, uno de los almacenes más grandes que existen hoy en Coranzulí (generación 2). Al casarse, Elisa y su marido vivieron con sus suegros en el *domicilio* en el *campo*, en *Incahuasi*. Luego, solicitaron lote en el pueblo para construir su casa, donde hoy funciona el almacén. Sus suegros también tenían casa en Coranzulí, aunque esta se encuentra desocupada al día de hoy. En tanto se trata de personas de edad, hoy residen permanentemente en la ciudad de Abra Pampa, donde, según Elisa, *tienen acceso a los servicios*. La *hacienda* y el *domicilio* están a cargo del hermano de su marido, que vive en Coranzulí, pero acude allí frecuentemente. Uno de los hijos de este hermano (generación 3) es quien está permanentemente allí, a cargo de la *hacienda*. El otro vive en Abra Pampa, aunque regresa al pueblo ocasionalmente.

Elisa también fue criada en el *campo*, aunque ya sus padres no viven y la *hacienda* fue vendida. De niña, solía viajar, semanalmente entre el *domicilio* del *campo* y la casa que sus padres tenían en el pueblo. Hoy no vive de forma permanente en Coranzulí sino que se trasladó con sus hijos a Abra Pampa, regresando al pueblo ocasionalmente, especialmente en temporada de verano, cuando los chicos no están en la escuela. Su marido es quien vive en el pueblo y mantiene el negocio, viajando semanalmente a Abra Pampa a hacer las compras o a retirar la mercadería que la propia Elisa se encarga de preparar durante la semana. Como Elisa es evangélica, no comparte las celebraciones que la *familia* de su marido suele realizar en el campo, por lo que prácticamente nunca van para allí. En Coranzulí, solicitaron un nuevo lote en La Banda a nombre de uno de sus hijos donde, hasta el día de hoy, sólo funciona el garaje de la casa. Mientras que su casa en Abra Pampa está aun en proceso de crecimiento y construcción, Elisa espera terminarla pronto para poder comprar una nueva casa en San Salvador de Jujuy.

Diagrama de Parentesco

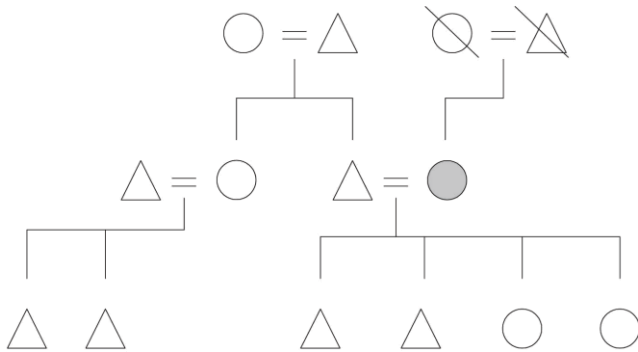
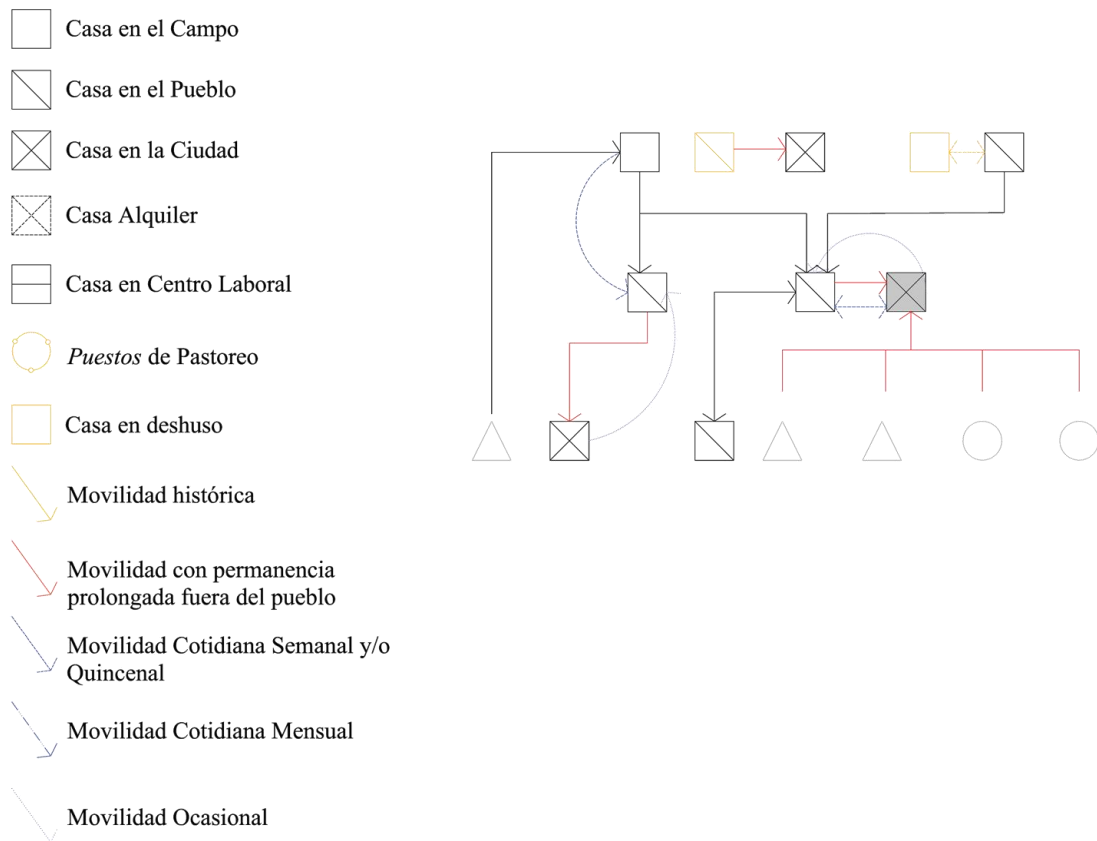


Diagrama de relaciones de *casas* y movilidades



El caso 5.8 surge de la trayectoria de las residencias y lógicas de movilidad de Carlino y su *familia*. Como él no es oriundo de Coranzulí, al llegar allí a través del matrimonio con su esposa, pasó a formar parte de la unidad doméstica pastoril constituida a partir de un *domicilio* en el *campo*, en *Quebrada Grande*. Este *domicilio* era el de los padres de su esposa y ella vivía permanentemente allí mientras que él tenía su trabajo en la minería, en Pirquitas hasta el quiebre. Sus suegros, que poseían también una casa en el pueblo de Coranzulí, se dedicaban de tiempo completo al pastoreo, lo que incluía también viajes de *caravana* a Chile e incluso a Bolivia, a Uyuni. Ante su fallecimiento, el domicilio fue heredado por el hermano menor de su esposa, quien sin embargo migró para trabajar en Mina El Aguilar sin regresar al pueblo. Su esposa entonces, es hasta el día de hoy quien se dedica casi de tiempo completo al *campo* mientras que él reside en la casa de sus suegros en el pueblo, junto su hija y yerno (generación 3), quienes ocasionalmente colaboran en el *campo* para el mantenimiento de la *hacienda*. Además de ella, Carlino y su esposa tienen otros ocho hijos, cuatro de los cuales trabajan en El Aguilar, dos se han ido a estudiar a la provincia de San Juan y las dos restantes viven en Abra Pampa, regresando ocasionalmente al campo para las *señaladas*.

Diagrama de Parentesco

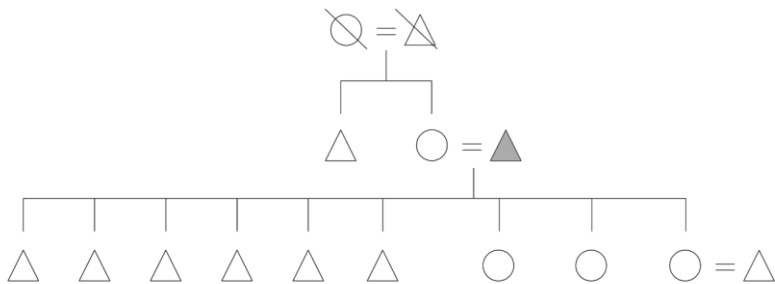
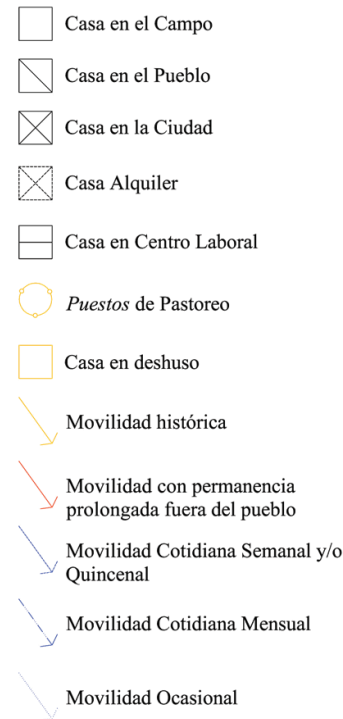


Diagrama de relaciones de *casas* y *movilidades*



El caso 5.9 surge a partir de la trayectoria de la *familia* de Bernardo, uno de los empleados más antiguos que posee la Comisión Municipal. Sus abuelos poseían su domicilio en Agua Delgada y es allí donde nacieron y se criaron su padre y su tía (generación 1). Ambos construyeron sus propias casas en el pastoreo, lo que condujo a su fisión. Además cada uno de ellos construyó su propia casa en el pueblo, a donde acudían ocasionalmente.

El padre de Bernardo es actualmente viudo y continua viviendo casi permanentemente en el campo, movilizándose al pueblo casi exclusivamente como intermedio necesario para asistir a turnos médicos en Abra Pampa o San Salvador de Jujuy. Tiene, además de él, otros dos hijos (generación 2). El mayor y Bernardo (el del medio) viven de modo casi permanente en el pueblo. Mientras que él es empleado municipal, su hermano trabaja mediante un régimen diario en Loma Blanca. El tercero, está a cargo permanente de la *hacienda*, compartiendo con su padre el *domicilio* en el *campo*.

Bernardo se casó y en tanto ninguno de los dos construyó su propio domicilio en el *campo*, cada uno se ocupa de ir, semanalmente, a colaborar con el sostenimiento de sus respectivas *haciendas* familiares. Además de su casa en el pueblo, poseen una casa en San Salvador de Jujuy, a la que se movilizan ocasionalmente, generalmente motivados por turnos médicos o trámites administrativos. En dicha casa viven más o menos permanentemente dos de sus siete hijos, que regresan mensualmente algunos días al pueblo. Entre los restantes hijos (generación 3) hay uno que trabaja en Mina Pirquitas y en sus descansos regresa al pueblo, a casa de sus padres. Otro de ellos trabaja por temporadas en el sur y también regresa ocasionalmente al pueblo, mientras que los restantes tres viven en sus propias casas en San Salvador de Jujuy y mensualmente regresan al *domicilio* de sus padres en Coranzulí.

Con respecto a los hijos del mayor de los hermanos, quien trabaja en Loma Blanca, también se casó y vive de modo casi permanente en el pueblo. Ni él ni su esposa, que dejó su *pastoreo* familiar en la *sección Quebrada Grande*, se ocupan del campo. Sus hijas, se han ido a hacer sus casas en la ciudad, en este caso de Abra Pampa y sólo regresan al pueblo para momentos de celebraciones aunque no van al *campo*.

Diagrama de Parentesco

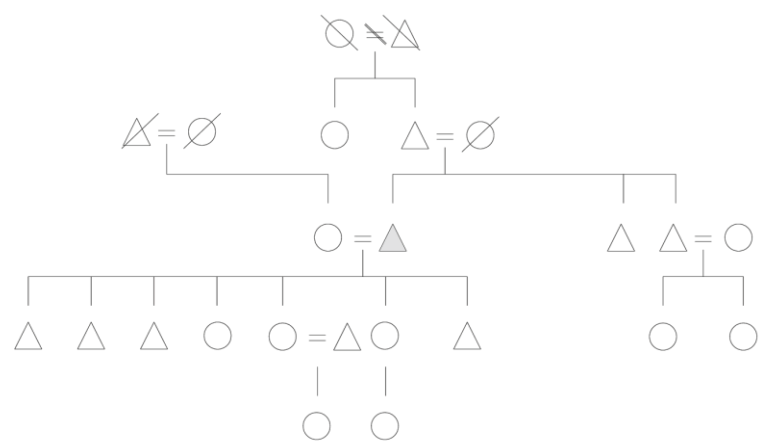
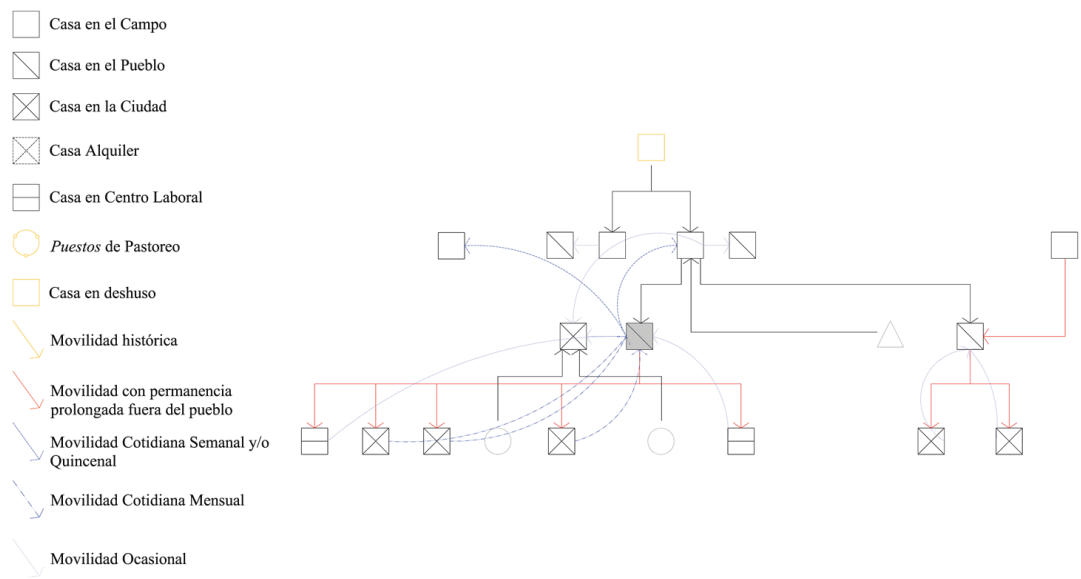


Diagrama de relaciones de *casas* y movilidads



La unidad doméstica pastoril que da lugar al caso 5.10 se conforma a partir de un *domicilio* en el *campo* (sección *Agua Delgada*) donde se encuentra la casa de la *familia* de Chávez. El padre (generación 1) es actualmente viudo y vive en su casa en el pueblo de Coranzulí, acudiendo semanalmente al campo. Hasta la década de 1960, sin embargo, residió de modo más o menos permanente en el campo donde nacieron sus hijos. Luego se empleó en la minería durante unos diez años. Solían recorrer un total de tres *puestos* anuales de los que en la actualidad se utiliza, solo excepcionalmente, uno de ellos. De los tres hijos (generación 2) con los que pudimos entrevistarnos, ninguno de ellos construyó su propia casa en el *campo*, aunque es el menor quien vive actualmente en el *domicilio* de la *familia*, a cargo de la *hacienda* y acudiendo al pueblo sólo ocasionalmente. De acuerdo a lo que pudimos reconocer en las entrevistas, *todavía no se hizo el reparto...* Los otros dos hijos, una mujer y un varón sí poseen sus propias casas en el pueblo de Coranzulí y es allí donde viven de modo más o menos permanente.

El mayor, el varón, Irineo, está casado con una mujer que migró desde la casa de sus padres en el *campo*, en Santo Domingo. Actualmente residen en Coranzulí. Posee una empresa de transportes junto con sus hijos, cuya base está en Abra Pampa, donde tiene, también, una casa y a la que acude semanalmente. Sólo ocasionalmente va al *campo*. También realiza viajes mensuales a Jujuy y a otras ciudades producto de su actividad como comunero y actual representante del pueblo Atacama en el Consejo de Participación Indígena, de escala nacional. Es por ello que alquila una casa en Jujuy y otra en La Quiaca, en la que viven parte de sus hijos (generación 3) que allí estudian. De los cinco hijos que han migrado, sólo dos regresan ocasionalmente al pueblo. Los restantes cinco, continúan a su cargo, teniendo residencia permanente en Coranzulí. Ocasionalmente, forma parte de los grupos que actualmente se dirigen a Chile para la venta e intercambio de productos.

La hija mujer (generación 2) vive en Coranzulí, es empleada de la escuela y va semanalmente al *campo* y sólo ocasionalmente a su casa alquilada en Abra Pampa, donde reside uno de sus hijos. Otro de ellos vive con ella en el pueblo y los restantes viven en sus casas en Tilcara y en San Salvador de Jujuy debido a sus trabajos y estudios. Regresan a Coranzulí para colaborar con el cuidado del *campo* y la *hacienda* sólo ocasionalmente, más frecuentemente en los meses de verano.

Diagrama de Parentesco

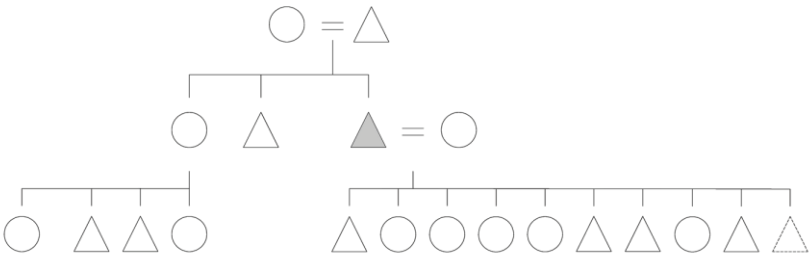


Diagrama de relaciones de *casas* y *movilidades*

